ابن تيمية

عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي

تحرير

د. رائد عكاشة

د. أنور الزعبي





ابن تيمية: عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي

بحوث الندوة العلمي التي عقدت في حرم جامعة مؤته في الكرك

بتاريخ ٣- ٤ محرم ١٤٢٢هـ الموافق ٢٨- ٢٩ آذار ٢٠٠١م

تحرير

د. أنور خالد الزعبي　　　د. رائد جميل عكاشة

الباحثون المشاركون في الندوة

إبراهيم مهنا	"محمد الحبيب" المرزوقي
أمان أبو صالح	محمد الزغول
أنور الزعبي	محمد الصالح
راشد الشهوان	محمد العمايدة
زكي الميلاد	محمد الغرايبة
سعد الشثري	محمد بنتهيلة
عبّاس معازر	محمد خضر
عبدالمجيد النجار	محمد عواد

محمود عبّود

عمان – الأردن ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م



- ابن تيمية : عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي
- تحرير : الدكتور انور خالد الزعبي   الدكتور رائد جميل عكاشة
- الطبعة الأولى 2008
- حقوق النشر والتوزيع محفوظة :





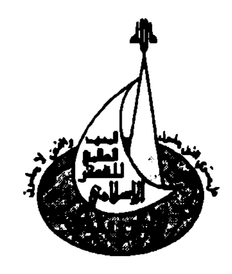
P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan
Tel. +962 6 5606 263 - Fax + 962 6 5606 362
E-mail : wardbooksjo@yahoo.com



المراسلات:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي / مكتب الأردن
ص.ب (9489) عمان 11191 الأردن
هاتف 4611421 6 962 فاكس 4611420 6 962
البريد الالكتروني iiitjordan@yahoo.com
الموقع الالكتروني www.eiiit.org أو www.iiit.org

- الإشراف الفني : **محمد الشرقاوي**
- الصف الضوئي : **المعهد العالمي للفكر**
- تصميم الغلاف : **الفنان غسان ابو لبن**
- رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية 2007/12/3610



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هاتف: ٤٦٣٩٩٨٩ (٦-٠٠٩٦٢)
فاكس: ٤٦١١٤٢٠ (٦-٠٠٩٦٢)
ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
www.iiit.org
Email:iiitjordan@yahoo.com

مؤسسة فكرية ثقافية إسلامية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م. لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية من خلال جهود إسلامية المعرفة وبخاصة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية ضمن الإطار الإسلامي للفكر والمعرفة ولخدمة قضايا الأمة.
- وللمعهد مكاتب في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، وله اتفاقات للتعاون العلمي مع كثير من الجامعات العربية والمراكز العلمية في مختلف أنحاء العالم. ويصدر المعهد مجلة علمية محكمة باللغة العربية بعنوان: «إسلامية المعرفة» منذ عام ١٩٩٥م. كما يصدر مجلة فصلية علمية محكمة باللغة الإنجليزية بعنوان: "American Journal of Islamic Social Sciences" منذ عام ١٩٨٤م.

قائمة المحتويات



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الهادي الأمين، اللهم وفقنا لطاعتك ومرضاتك ويسر لنا من أمرنا رشدا، واختم بالصالحات أعمالنا، إنك سميع مجيب، وبعد،

فإن ابن تيمية - رحمه الله- يحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية الإسلامية تضعه في مصاف أولئك المفكرين الموسوعيين الأفذاذ في إنتاجهم وسلوكهم ممن أثروا في محيطهم ومن لحقوا بهم حتى وقتنا الحاضر.. بل لعل غزارة إنتاج ابن تيمية، وطبيعة آرائه النقدية الأصيلة المجددة، وجهوده الإصلاحية الجذرية في مختلف الحقول، لا سيما في العقلانية والمنهجية، لم تبلغ من قبل.. وإن ترك هذا، إضافة إلى سلوكه الحدي في شبابه، وبعض المواقف العقدية التي تمسك بها، إشكاليات لا يزال صداها يتردد بين الفينة والأخرى طوال حقبات التاريخ الإسلامي بعده..

ولعلنا لا نبالغ في القول بأن فكر ابن تيمية لا يزال، يحمل أصالته وجدته رغم مرور الزمن، بحيث أثّر في معظم الحركات الإسلامية المعاصرة تأثيراً لا يدانيه تأثير، نظراً للخصوبة التي ينطوي عليها، وذلك التلاحم القوي بين التفكير والسلوك، فابن تيمية لم يكن يفصل النظر عن العمل، ولم يكن ليرضى إلا أن يترجم معتقداته إلى وقائع يعيشها بدقائقها وتفاصيلها دون كلل أو ملل، على الرغم من مواجهة المتاعب، تلك التي تحملها بكل عزيمة وصبر حتى انتقاله إلى جوار ربه راضياً مرضياً، ومما جوبه به من نقود ومطاعن مختلفة، عن حسن قصد أو سوئه.. وقلما يخلو عظيم من العظماء، وعلم من الأعلام، من نقد وطعن، وغمز ولمز، وهو يشهر راية التغيير، ويثور على المألوف من الأفكار والسلوكيات، لا سيما من قبل أعوان الساسة ومن يوالونهم من الأنصار والمحاسيب، الذين لا همّ لهم سوى إبقاء الأمور على ما هي عليه حفظاً لمصالحهم الآنية الضيقة..

لقد عالج ابن تيمية، بعقلية نيرة، ونضال وإصرار، مسائل غفيرة، مبثوثة في عطائه الوفير، كل واحدة منها تعتبر إشكالية قائمة بذاتها في عصره، كعلاقة العقل بالنقل، وعلاقة الفلسفة بالدين، وعلاقة النظر بالعمل، وعلاقة الموروث بالحديث، ومسائل أخرى تفوق الحصر.. عالجها جميعاً معالجة نقدية واعية، من خلال عقلانية جهد في أن يبلورها صريحة لا تشوبها شائبة، وحرص أن تكون متسقة مع الشريعة الصحيحة درجة التطابق، ليعمل ذلك كله في تنقية المعرفة الحقة والمنهجية المعتبرة مما لحق بها من مثالب عبر العصور، شاقاً المسالك الجديدة في الفهم والتدبر، واستلهام شرعة الله ورسوله التي لا يأتيها الباطل.

وكان دافعه إلى تحقيق هذا العمل تحقيق حريته، وهذه لا تتأتى إلا بطلب الحق والعبودية لله وحده، وصيانة الشريعة من العبث، ورد الدعاوى والطروحات المضللة في فهمها، تلك التي تارة تستند إلى عقلانيات مزعومة لا تصمد للبحث، أو تتمظهر بسلوكيات منحرفة تزعم التقرب والزلفى لرب العباد وهي أبعد ما تكون عن ذلك..

وقد حسم ابن تيمة من خلال واقعيته النقدية المبهرة، التي اتسم فكره كله بسمتها، قضية طالما كانت الشغل الشاغل للباحثين قبل عصره وبعده، وهي تتمحور حول السؤال التالي: هل كانت الشريعة والأساليب المستمدة منها أو المنسجمة معها والتي يجمع عليها غالب الناس، هي حقة في نفسها وتتضمن عقلانية مثمرة مفيدة.. أم أنها قاصرة وينبغي استبدالها، أو على الأقل تكييفها لتتلاءم مع أساليب عقلية مدّعاة وعلى رأسها المنطق الأرسطي، ذلك الوافد الجديد في الثقافة العربية الإسلامية، والذي أصبح عليه المعول ويرأس جميع المنهجيات التي عدت لا شائبة حتى عصره ؟!.

وعمل ابن تيمية ما وسعه الأمر في تجلية هذه المسألة، فتوصل إلى بناء عقلانية صريحة، لا تتخذ لها من المنطق الأرسطي - على علاته - قائداً ومرشداً، وإنما تتخذ لها من الواقعية النقدية سنداً لا يمكن دفعه. الأمر الذي وجّه العقلانية وجهة بينة سهلة واضحة، تمثلت بإيلاء الشريعة، والفطرة، والمسالك التجريبية والاستدلالية المنسجمة معها، كل الاعتبار. والعمل في الوقت ذاته على التهوين من شأن المنطق الأرسطي، باعتباره لا يفيد في معرفة أي قضية معينة أو

مشخصة خارج الذهن على الإطلاق، بل ويقف عقبة أمام هذا النوع من المعرفة التي هي الأساس، وإنما تنحصر فائدته في صوريته وانبائه على القضايا الكلية.. وهذا النوع من القضايا يمكن أن ينشأ، لا عن موجودات معينة مشخصة وهي التي يعمر بها الوجود، وإنما قد تنشأ تقديراً وعسفاً لا طائل منه وتهيم في كل واد، مما يجعل المنطق الأرسطي منطقاً قاصراً ويحتاج إلى منطق أقوم يغذيه بمدخلاته إن صح التعبير.

لقد أثبتت جهود ابن تيمية النقدية والإصلاحية من غير شك ما تحفل به الشريعة من عقلانية تبزّ أي عقلانية، وأثبتت تهافت الآراء والمسالك التي كانت تتخذ لها عقلانيات أخرى تعتبرها حقة وتحتكم إليها في تقويم المنجزات المعرفية كافة، بما فيها الشريعة، ليرد الأمر إلى نصابه، ويجعل من الشريعة، كما أراد لها واضعها، سبحانه وتعالى، أن يحتكم إليها في تقويم مختلف المسائل، دون أن تشكل قيداً على إبداعات الإنسان حين يكون متوجهاً إلى إرضاء ربه وضميره وإصلاح شؤون حياته.

و طبع هذا اليقين ابن تيمية بطابعه ليسلك بمقتضاه في كل ما يقول ويفعل مواجهاً المعتقدات الزائفة والسلوكيات المنحرفة عن قصد السبيل. ولو قيض لابن تيمية أن يفهم في كل مناحي تفكيره، وأن لا يشغل بأمور عسفية عرقلت مساعيه، أو يحشر ضمن توجهات مكبلة من قبل مريديه، لكان توجه الثقافة العربية الإسلامية قد انطلق نحو آفاق رحبة تغير من مسار التاريخ نحو ما هو أفضل. لكن فكر ابن تيمية، للأسف، حجّم من خصومه ومريديه على السواء، هؤلاء بأهوائهم التي تضعه بمصاف أعداء العقل والدين، وأولئك بعقولهم الضيقة التي تحشره ضمن قيود مقلدة جامدة.. ولطالما أفاضت الدراسات في هذا وذاك، وفي تشكيل فكر ابن تيمية وفق ما ترغب.. فهل كانت الدراسات موفقة في بيان فكر ابن تيمية وإعطائه حقه، وجلّت ما يحفل به من رؤى وتوجهات!..

ولا شك بأن هذه الدراسات لها محاسنها ومثالبها، وأنها قد بصرت بجوانب عديدة في فكر ابن تيمية، لكن فكره، مع هذا، بقي منجماً غنياً حافلاً بالكنوز والذخائر التي تحتاج إلى استخراج واستثمار.. مما يغري الباحثين باستمرار للعودة إلى عطائه الوفير والبحث والتنقيب فيه..

من هنا كانت دعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة مؤتة الكريمة، للباحثين الأجلاء المشاركين في ندوة: "ابن تيمية عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي" مناسبة طيبة كي يأخذ ابن تيمية وفكره مجدداً حظهما من الدراسة والبحث، بما يلقي مزيداً من الضوء على سيرته، وشخصيته، وجهوده الفكرية والإصلاحية، وبلورتها أقرب ما يكون إلى الصحة والعمق والدقة. وقد لبّى هذه الدعوة الكريمة عدد من الباحثين الأجلاء، ليعملوا أدواتهم الرهيفة في سيرته وعطائه، ويستقصوا ما يحفل به فكره من منهجيات وآراء جديرة بالإبراز والتنويه، فكان هذا السفر الذي بين يديك، عزيزنا القارئ، مادة دسمة للتفهم والتدبر...

يتضمن هذا السِفْر سبعة عشر بحثاً، تشتمل على: تحقيق سيرة ابن تيمية، وبعض مكونات شخصيته، والعوامل التي أثّرت في فكره، وعقد بعض المقارنات بينه وبين غيره من المفكرين، ثم استقصاءً لنظرياته المعرفية، والمنهجية، والعقدية، والنقدية، مروراً ببعض إسهاماته في حقل العلوم الشرعية، وانتهاءً ببعض إسهاماته في حقل العلوم الإنسانية، الأمر الذي بيّن بوضوح ما تنطوي عليه سيرة ابن تيمية وفكره من خصوبة في الفهم والتدبر والاشتغال بالنافع المفيد. وتبيّن مدى التقدم في الأدوات والوسائل البحثية التي استعملها الباحثون في تناول مختلف جوانب فكره. ولا يفوتني هنا أن أشيد بجهود هؤلاء الباحثين وعطائهم المتميز. وجهود المعقبين بآرائهم ومداخلاتهم التي أغنت الندوة، وجهود جميع العاملين الذين أسهموا بنجاحها. سائلاً المولى عز وجل أن يحفظهم جميعاً ويقويهم على البذل والعطاء.

رحم الله ابن تيمية وأجزل له الثواب على عطائه، وجزى الله الباحثين خير الجزاء على جهودهم، وللمعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة مؤتة الشكر الموصول على سعيهم المتواصل في خدمة المعرفة وتيسير تداولها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المحرران

الباب الأول

سيرة ابن تيمية

- الفصل الأول: شخصية ابن تيمية وحياته
- الفصل الثاني: الخصومة العلمية: ابن تيمية نموذجاً
- الفصل الثالث: شيخ الإسلام ابن تيمية: وشد الرحال إلى المسجد الأقصى

الفصل الأول:

شخصية ابن تيمية وحياته

محمود عبود*

اسمه ونسبه:

هو الإمام الفقيه المجتهد، المحدث، الحافظ، المفسر، الأصولي، الزاهد، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن تيمية النميري الحراني ثم الدمشقي الحنبلي[1]. وورد في سبب هذه التسمية أقوال أهمها:

- الأول: أن جده محمد بن الخضر حج وكانت امرأته حاملاً فلما كان بتيماء ورأى جويرية خرجت من خباء فلما رجع إلى حران وجد امرأته قد وضعت جارية فلما رفعوها إليه قال: تيمية يا تيمية يعني أنها تشبه التي رآها بتيماء فسمي بها[2].
- الثاني: إن جده "محمداً" كانت أمه تسمى تيمية، وكانت واعظة فنسب إليها وعرف بها[3].

وإنما نسبته "النميري" فهو من قبيلة بني نمير فهو عربي وليس كردياً كما ذهب إليه الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله[4].

مكان وتاريخ الولادة:

ولد الإمام، رحمه الله تعالى، في حران وهي بلدة قديمة كانت من أهم مراكز الديانات القديمة وهي تقع شمالي شرقي الجمهورية التركية، قرب أورفه، وهي بلدة عامرة الآن وقد

---

* أستاذ الفسير في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجنان، بيروت، لبنان: ISL@jinan.edu.lb.

(١) ابن رجب. الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٨٧، المقريزي. السلوك، ج٢، ص٣٠٤، العسقلاني. ابن حجر. الدرر الكامنة، ج١، ص١٥٤.

(٢) الشهادة الزكية، ص ٢٤، العقود الدرية، ص٢.

(٣) العقود الدرية، ص٢.

(٤) أبو زهرة، محمد. ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه الفقهية، القاهرة: دار الفكر العربي، ص١٨، وانظر:
- العلي، إبراهيم محمد. شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، دمشق: دار القلم، ص٣٦.

أصابها الخراب عند احتلال التتار لها أيام رحيل آل تيمية وغيرهم عنها[1]. وأما تاريخ ولادته فالراجح أنه ولد في العاشر من ربيع الأول سنة ٦٦١هـ[2].

صفاته الخلقية ولقبه:

أما صفاته الخَلقية وهيئته، وسمته وهديه، فقد وصفه من ترجم له بأنه كان رحمه الله أسود الرأس واللحية، قليل الشيب، شعره إلى شحمة أذنيه، ربعةً من الرجال بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت فصيح اللسان - أبيض أعين، سريع القراءة، تعتريه حدّة ثم يقهرها بصفح وحلم[3].

وأطلق عليه عدد كبير ممن عاصره أو جاء بعده لقب شيخ الإسلام.

وبين ابن ناصر الدين معنى هذا اللقب وأحسن ما ذكره هو أن معناه المعروف عند الجهابذة النقاد المعلوم عند أئمة الإسناد: أن مشايخ الإسلام والأئمة الأعلام هم المتبعون لكتاب الله عز وجل، المقتفون لسنة النبي ﷺ، الذين تقدموا بمعرفة أحكام القرآن ووجوه قراءاته وأسباب نزوله وناسخه ومنسوخه والأخذ بالآيات المحكمات والإيمان بالمتشابهات، قد أحكموا من لغة العرب ما أعانهم على علم ما تقدم وعلموا من السنة نقلاً وإسناداً، وعملاً بما يجب العمل به اعتماداً وإيماناً بما يلزم من ذلك اعتقاداً، واستنباطاً للأصول، والفروع من الكتاب والسنة، قائمين بما فرض الله عليهم، متمسكين بما ساقه الله من ذلك إليهم، متواضعين لله العظيم الشأن، خائفين من عثرة اللسان لا يدعون العصمة، ولا يفرحون بالتبجيل، عالمين أن الذي أوتوا من العلم قليل، فمن كان بهذه المنزلة حكم بأنه إمام، واستحق أن يقال له شيخ الإسلام[4].

---

(١) **الأعلام الزكية**، ص١٦ حاشية رقم (١).

(٢) العلي. **شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٣٧، الندوي، أبو الحسن. **ابن تيمية**، ص ٣٦.

(٣) **تاريخ ابن الوردي**، ج٢، ص٤١٣، **الوافي بالوفيات**، ج٧، ص ١٧.

(٤) ابن ناصر الدين. **الرد الوافر**، ص٥١، ٥٢.

وإني أرى أن معنى هذا اللقب يشمل كل من انتُدب للذب عن الإسلام أصولاً وفروعاً، والتصدي لمن أراد النيل من هذا الدين سواء كان من أعدائه أو أدعيائه أو من جهلة أبنائه وحملته، وحاز في ذلك مرتبة الإمامة، وأقام على الخلق المحجة وأوضح لهم به الحجة.

أسرته التي نشأ فيها:

لقد أقامه الله تعالى في أسرة علمية نبيلة هيأت له بيئة علمية قل أن توجد لغيره، فجده مجد الدين أبو البركات رحمه الله، كان إماماً في العلم، فهو الإمام المقرئ، والمحدث المفسر الأصولي شيخ الإسلام وفقيه الوقت، وله من المصنفات: كتاب الأحكام الكبرى، وكتاب المنتقى من أحاديث الأحكام، وله مسوّدة في الأصول[١].

ومن مشاهير أسرته عَمُّ جده الفقيه الخطيب فخر الدين أبو عبدالله المعروف بابن تيمية الحراني، وكان مشهوراً بتفسير القرآن. كذلك كان للشيخ أخوة اشتهروا بالعلم والتقوى ومنهم؛ شرف الدين الذي برع في الحساب والفرائض[٢]، وزين الدين أبوالفرج وهو من أئمة الحديث[٣]، وبرز أخوه لأمه بدرالدين أبوالقاسم في مجال الفقه[٤]، واشتهرت ابنة الشيخ زينب في الحديث وكانت تجيز في ذلك[٥].

وقد أثرّت هذه العائلة الكريمة في تكوين شخصيته العلمية، وتوجيهه إلى طلب العلم، وتشجيعه على الازدياد منه، والنهل من منابعه الصافية، منذ حداثة سنه وإلى أن تأهل للتدريس والإفتاء، وأصبح مركزاً للإشعاع العلمي.

العلوم التي درسها:

درس ابن تيمية العلوم المعروفة في عصره، وعني بالعربية عناية كبيرة وبرع في اللغة والنحو، وقد اعتنى بدراسة "الكتاب" لسيبويه، فخالف فيه بعض مسائله وانتقد مواضع ضعفه، وأخذ

---

(١) انظر ترجمته في **شذرات الذهب**، ج٥، ص٢٥٧- ٢٥٨، ابن رجب. **الذيل على الطبقات**، ج٣، ص٢٩، ٢٥٤، **سير أعلام النبلاء**، ج٢٣، ص٢٩١.

(٢) **شذرات الذهب**، ج٦، ص٧٦- ٧٧، و ابن ناصر الدين. **الرد الوافر**، ص٩٦.

(٣) العسقلاني. **الدرر الكامنة**، ج٢، ص٤٣٧، ابن كثير. **البداية والنهاية**، ج١٤، ص٢٢٠.

(٤) **شذرات الذهب**، ج٦، ص٤٦- ٥٤.

(٥) ابن رجب. **ذيل طبقات الحفاظ**، ص٣١٧، **شذرات الذهب**، ج٦، ص٣٥٨، **أعلام النساء**، ج٢، ص٧٤.

على المؤلف أخطاءه، وكانت له ملكة قوية في العربية واللغة والنحو استخدمها في حياته العلمية واعتمد عليها في أبحاثه وتأليفاته، وقد حفظ على ذلك جزءاً كبيراً من منثور كلام العرب ومنظومه، ودرس أحوال الجاهلية والعرب الأولين، وتوسع في دراسة تاريخ العهد الإسلامي والدول الإسلامية.

وعني مع دراسته للعلوم بالخط والحساب والعلوم الرياضية، وتلقاها من أساتذتها، كما أنه اعتنى بالغ الاعتناء بالعلوم الدينية من الفقه والأصول والفرائض والحديث والتفسير. أما الفقه الحنبلي فقد ورثه عن آبائه وكان أبوه أستاذه العطوف ومربيه المخلص في هذه الناحية، وكان سماع الحديث وحفظه وكتابته، من عادات عصره المتبعة، وأول كتاب حفظه في الحديث "الجمع بين الصحيحين" للحميدي، ثم استفاد من شيوخ عصره، وعلماء الشام وأخذ عنهم الحديث ورواه[١].

أما التفسير فكان أحب موضوع لدى ابن تيمية، وكان لا يكتفي بدراسة القرآن فحسب، بل ينيب إلى ربه ويسأله نعمة فهم القرآن وشرح الصدر، إنه يتحدث عن طلبه لعلم القرآن وتدبره فيه، يقول: "ربما طالعت على الآية الواحدة مئة تفسير ثم أسأل الله الفهم وأقول يا معلم آدم وإبراهيم علمني، وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها وأمرغ وجهي بالتراب وأسأل الله وأقول: يا معلم إبراهيم فهمني"[٢].

وقد شهد له أعلام عصره بذلك ومنهم الإمام المزي[٣]، وابن دقيق العيد[٤]، وابن سيد الناس[٥].

عصر ابن تيمية

عاش ابن تيمية في عصر المماليك الممتد من سنة ٦٥٦ إلى سنة ٩٢٤هـ، ذلك العصر الذي امتلأ بالتناقضات من علم وجهل ووحدة وتمزق وتآمر، ونزعات مذهبية وعقدية امتدت إلى

---

(١) ابن عبدالهادي، محمد. العقود الدرية.

(٢) العقود الدرية، ص٢٦.

(٣) شذرات الذهب، ج٦، ص٨٤.

(٤) ابن ناصر الدين.الرد الوافر، ص١٠٧.

(٥) العقود الدرية، ص١٠، الشهادة الزكية، ص٢٦- ٢٧.

السلاطين[1]، وتحول فيه كثير من العلماء إلى أدوات طيّعة بين يدي السلاطين الذين يقعون في محارم الله ثم يشهدون عليها علماء عصرهم، وهنا يأتي دور العلماء المجاهدين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورفع لواء الحسبة على الأمراء والسلاطين، كالذي فعله العز بن عبد السلام، في مصر من بيعه للمماليك وتحريرهم، وكما فعله النووي مع الظاهر بيبرس وكما فعله شيخ الإسلام ابن تيمية من القيام بأمر الدين لا سيما في الفترة التي دخل فيها التتر إلى دمشق وعاثوا فيها الفساد، نهباً وسلباً، وغلاءً في الأسعار على نحو ما يأتي بيانه.

وقد كان لعلماء الإسلام في قلوب السلاطين هيبة وروعة، فهذا هو السلطان الظاهر بيبرس يفصح عن ذلك ويقول عقب موت سلطان العلماء العز بن عبد السلام: "الآن ثبت ملكي والله لو أمر الناس بخلعي لخلعوني"[2].

ولم يقلّ ابن تيمية هيبة في قلوب السلاطين عن العز، رحمه الله، حتى في قلب قازان، قائد التتر، فقد خرج إليه شيخ الإسلام، رابط الجأش قوي النفس عزيز الجانب وفاوضه وأخذ منه الأمان وقازان ينظر إليه بهيبة وإجلال.

واتسمت الحياة السياسية في عصر شيخ الإسلام بالاضطرابات والتفكك، فقد انقسمت بلاد المسلمين إلى دويلات، وممالك صغيرة تنظر كل واحدة منها إلى الأخرى نظرة العداء. والحكام يعاملون رعيتهم بالتسلط، والظلم والجبروت مما أضعف المسلمين وأفقدهم ثقتهم بأنفسهم فطمع فيهم أعداؤهم فصاروا أضعف من أن يصمدوا أمام هجمات الأعداء عليهم.

وقد أشار ابن الأثير إلى هذا الجانب في تاريخه حيث قال: "لقد بلي الإسلام، والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتلَ أحد من الأمم بمثلها. منها ظهور التتار قبحهم الله أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من يسمع بها. ومنها خروجُ الفرنج لعنهم الله من المغرب إلى الشام، وقصدهم ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله ونصره عليهم. ومنها

---

(١) سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد، ج١، ص١٣١، انظر البصروي الشافعي. صفحات مجهولة من تاريخ دمشق في عصر المماليك، تحقيق: أكرم حسن العلبي، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٨م.

(٢) الهلالي، سالم بن عيد. صفحات مطوية من حياة سلطان العلماء، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٠م، ص٤٣.

أن السيف بينهم مسلول - أي بين المسلمين- والفتنة قائمة."[1] وقد أشار ابن تيمية رحمه الله إلى هذا الخطر بقوله: فلما ظهر النفاق والبدع والفجور المخالف لدين الرسول سلطت عليهم الأعداء فخرجت الروم والنصارى إلى الشام والجزيرة مرة بعد مرة، وأخذوا الثغور الشامية شيئاً فشيئاً، إلى أن أخذوا بيت المقدس... وبعد هذا بمدة حاصروا دمشق وكان أهل الشام بأسوء حال بين الكفار النصارى، والمنافقين الملاحدة[2].

أما الخطر الصليبي فقد كان في مرحلته الأخيرة حين ولد شيخ الإسلام وكان في بواكير شبابه حيث تم القضاء عليه على يد الملك الأشرف خليل بن المنصور الذي أنهى هذا الوجود الصليبي من آخر الحصون حين فتح عكا، وبقية الثغور الساحلية التي كانت بأيديهم[3].

وأما الخطر التتري فقد عانى منه شيخ الإسلام الأمرّين ومعه أهل بيته، وأهل بلدته حران، حيث اضطروا للهجرة من بلدهم بسبب هجوم التتار المتكرر عليها وتخريبهم لها.

وكان لابن تيمية رحمه الله مشاركات في المعارك التي دارت بين المسلمين والتتار فقد حرض على الجهاد في سبيل الله بلسانه وقاتل بسيفه وسنانه.

فحين حاصر التتار دمشق خرج في جماعة من العلماء وأعيان البلد؛ لمقابلة ملكهم قازان فأخذ الأمان لدمشق وأهلها، وخاطب قازان فأغلظ له القول، وكلمه كلاماً شديداً فيه مصلحة وقد عاد نفعها على المسلمين. فقد أكرم قازان شيخ الإسلام لإخلاصه وقوة إيمانه فانصاع له وأعطاه ما يطلب وقد خشي عليه القضاة والعلماء من أن يقتله السلطان ولكن الله هو الذي أنجاه[4].

وقد أخبر ابن الأنجا، الذي رافق ابن تيمية وحضر معه مقابلة قازان، بأن السلطان كان مقبلاً على الشيخ بكليته، مصغياً إلى ما يقول، وقد أوقع الله في قلبه من الهيبة والمحبة والتقدير للشيخ ما دفعه لأن يسأل عنه بقوله من هذا الشيخ فإني لم أر مثله ولا أثبت قلباً منه ولا أوقع من

---

(١) **الكامل في التاريخ**، ج٩، ص٣٣.

(٢) **مجموعة الرسائل الكبرى**، ج١، ص١٣٣، ١٣٤.

(٣) ابن كثير. **البداية والنهاية**، ١٣/٣٣٨. العلي، إبراهيم محمد. **شيخ الإسلام احمد بن تيمية رجل الإصلاح والدعوة**، ص٢٣.

(٤) ابن كثير. **البداية والنهاية**، ج١٤، ص١٧.

حديثه في قلبي؟ فأخبر بحاله وما هو عليه من العلم والعمل وكان مما قاله الشيخ لقازان بواسطة ترجمانه: أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاض وإمام وشيخ، ومؤذنون على ما بلغنا، فغزوتنا وأبوك وجدك كانا كافرين، وما عملا الذي عملت. عاهدا فوفيا، وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فما وفيت وجرت.

وكانت هذه المقابلة سبباً لتخليص عدد كبير من أسرى المسلمين.

وإن كان أهل دمشق قد حصلوا على وثيقة الأمن من سلطان التتر وأعلن ذلك في دمشق، غير أن التتر كانوا مستمرين في السلب، والنهب ونقض القانون والوحشية في نواحي دمشق وضواحيها.

ومما زاد في هلع الناس أن التتر طالبوا أهل دمشق بتسليم جميع ما عند الناس من الخيول والسلاح والأموال إلى التتر، وقد عين التتر سيف الدين قبجق حاكماً للشام من قبلهم فبدأ يشدد على سكانها وكانت سيطرة التتر قد تمت على البلد، إلا القلعة فإن نائب القلعة "أرجواش" امتنع عن تسليمها إليهم أشد الامتناع، وكان بإشارة من الشيخ ابن تيمية كما يقول ابن كثير "فإن الشيخ تقي الدين بن تيمية أرسل إلى نائب القلعة يقول له: لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمهم ذلك إن استطعت، وكان في ذلك مصلحة عظيمة لأهل الشام، فإن الله حفظ لهم هذا الحصن، والمعقل الذي جعله الله حرزاً لأهل الشام التي لا تزال دار إيمان وسنة"[1].

الوضع الاجتماعي وموقع ابن تيمية الإصلاحي فيه:

شهد عصر ابن تيمية مزيجاً من البشر، والثقافات، والأعراف، والتقاليد فأجناس البشر متعددة. فقد عاصر المصريين، والعراقيين، والشاميين، وأتراك وَمَنْ فَرّ من بلاد وراء النهر إلى كنف الشام عقر دار الإسلام، ومن وفد إليها من بلاد الترك. وكل هؤلاء معهم طباعهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، أضف إلى ذلك من أسلم من التتر الذين أدخلوا قانونهم إلى واقع الحياة أو ما يسمى(الياسق)[2].

---

(١) ابن كثير. **البداية والنهاية**، ج١٤، ص١٢٠

(٢) كتاب جمع فيه جنكيز خان ما يمثل شريعة للتتار، وهو منتقى من الديانات السماوية، انظر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٦٤.

وقد تصدى العلماء الصادقون (للياسق) وأصروا على تحكيم شرع الله ؛ إذ إن تعاليم الياسق ظاهرة الخلاف له ومما جاء في ذلك القانون: " أن من زنى قتل محصناً كان أو غير محصن، وكذلك من لاط قتل ومن بال في الماء الراكد قتل، ومن انغمس فيه قتل ومن أطعم أسيراً قتل، ومن وجد هارباً ولم يرده قتل، ومن أطعم شيئاً أكل منه أولاً ولو كان المطعم اميراً أو أسيراً ومن أكل ولم يطعم من عنده قتل ومن ذبح حيواناً ذبح مثله"[1].

وقد تأثر المجتمع ببعض ما وفد إليه من أعراف، وعادات، وتقاليد غير إسلامية، لا سيما وقد دخل الصليبيون أجزاء شاسعة من بلاد الشام واحتلوا أجزاء كبيرة منه كما خالطوا المسلمين في حالات الأمن عن طريق الجوار والتجارة.

وكان للشيخ ابن تيمية رحمه الله الأثر الجلي في الواقع الاجتماعي، لا يقل أهمية عن أثره في الواقع السياسي. فقد ناقش النصارى، الذين خلصهم من نير التتار ورد عليهم بكتاب " الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح " كما ناقش اليهود وأسلم على يديه عدد كبير منهم. كما رد على الفرق الضالة من باطنية ورافضة ووضع كتابه "منهاج السنة" للرد عليهم، كذلك تصدى للصوفية الذين ابتدعوا في دين الله وأدخلوا فيه خرافات ما انزل الله بها من سلطان.

وأما أهل الكلام من معتزله، وجهمية، وفلاسفة، وحلولية، ومشبهة. فقد أبلى فيهم البلاء الحسن، ووضع فيهم جميع ما كتبه في الأصول وهو أكثر ما كتب. وقد أفصح الشيخ عن سبب إكثاره في التصنيف بأمور العقيدة، فقال: "الفروع أمرها قريب ومن قلد فيها أحد العلماء جاز له العمل بقوله ما لم يتيقن خطأه. وأما الأصول فإني رأيت أهل البدع، والضلالات، والأهواء: كالمتفلسفة، والباطنية والملاحدة والقائلين بوحدة الوجود، والدهرية، والقدرية، والجهمية والحلولية، والمعطلة والمجسمة والمشبهة والراوندية، والكلابية والسليمية وغيرهم من أهل البدع، قد تجاذبوا فيها بأزمة الضلال. وبان لي أن كثيراً منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية، الظاهرة العلية على كل دين، وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم، ولهذا قلّ أن سمعت أو رأيت مُعرضاً عن الكتاب والسنة، مقبلاً على مقالاتهم الا وقد تزندق أو صار على غير يقين في دينه واعتقاده.

---

(١) ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٣، ص١١٨، ١١٩.

فلما رأيت الأمر على ذلك بان لي: أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم، وقطع حجتهم وأضاليلهم أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم ويزيف دلائلهم ذبّاً عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجليلة[١].

أما موقفه من الفساد والانحلال الخلقي، والأخذ على أيدي المفسدين، فقد كان له في ذلك صولات وجولات، فلما تراجع التتار عن دمشق صمموا على إزالة آثار الفساد الذي انتشر في الأمة الجاهلية وحكامها المفسدين وكان الشيخ، رحمه الله، قد تولى محاربة هذا الفساد وتجول في طول البلاد مع تلاميذه وأنصاره، وحيثما رأوا حانة، أو خمارة كسروا أواني الخمور فيها، وشققوا الظروف وأراقوا الخمور، وعزّروا جماعة من أهل الحانات المتخذة لهذه الفواحش ففرح الناس بذلك[٢].

وقد انتشر الغش، وتطفيف المكاييل مما دعا شيخ الإسلام لأن يضع كتاب (الحسبة في الإسلام) يحض فيه ولاة الأمور والمحتسبين على متابعة أمور و عامة الناس ومصالحهم، وإنزال العقوبات الرادعة بالمفسدين في الأرض، وفرض ما يجب من تسعيرات تحفظ للناس أقواتهم وأرزاقهم ومعايشهم.

الحالة العلمية وأثر شيخ الإسلام فيها:

شهد القرن الثامن نهضة علمية منقطعة النظير سواء على صعيد العلماء، أو على صعيد التأليف، أو على صعيد المدارس التي وجدت في ذلك القرن فعلى صعيد العلماء شجع الأيوبيون والمماليك على العلم؛ لأن الحياة لا يستقيم أمرها على الجهل فحرضوا العلماء على العلم وأجزلوا لهم العطاء وذلك بعد النكبة التي حلت ببغداد وغيرها، وذهب ضحيتها الآلاف من الكتب على أيدي التتار، وقد شكل ذلك نهضة علمية رائدة. وشهد ذلك العصر أئمة جهابذة في شتى العلوم: كالإمام النووي، وابن دقيق العيد، وابن الزملكاني والتقي السبكي، وابن الصلاح، وأبي حيان النحوي المفسر، وابن منظور والإمام المزي، والذهبي، وابن كثير، وابن القيم، والشيخ علاء الدين العطار تلميذ النووي، وابن رشيد الفهري السبتي، وابن

(١) البزار، أبوحفص. الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ص٣٣- ٣٥.

(٢) العلي. شيخ الإسلام ابن تيمية، بيروت: دار القلم، ص ٢٩.

الهيتي المقرىء، وتقي الدين المقدسي، وآل تيمية لا سيما شيخ الإسلام أحمد تقي الدين وأخواه شرف الدين، وزين الدين، وابن عبد الهادي، وابن رجب. وقد ذكر نبلاء ذلك العصر في كتاب ابن حجر "الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة".

أما على صعيد التأليف فلم يشهد عصر من الثروة التأليفية والتراثية مثل ما شهده عصر ابن تيمية، فقد ظهرت مؤلفات جمّة لعدد من العلماء كابن القيم وابن عبد الهادي وابن كثير وابن رجب والذهبي والحافظ المزي وغيرهم مما لا يتسع المجال لذكرهم وذكر مؤلفاتهم، ويكفي أن نذكر ما كتبه ابن تيمية، مقسمين هذه الكتابات إلى كتب كبيرة ومتوسطة، ورسائل صغيرة فضلاً عن بعض الردود. فمن الكتب الكبيرة: منهاج السنة، وعلى هامشه درء تعارض العقل والنقل وكتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. والمتوسط منها: ككتاب نقض المنطق، وكتاب التوسل والوسيلة، وكتاب الصارم المسلول، وكتاب اقتضاء الصراط المستقيم. أما الرسائل فتتمثل في: السياسة الشرعية، والعقيدة الحموية، والواسطية، والمسائل الاسكندرية والرسالة التدمرية ورفع الملام، والمسائل الماردينية والقواعد النوراتية. وأما الردود فمنها الرد على البكري، والرد على الأخنائي، والرد على السبكي، وله كتب أخرى يضيق المقام عن ذكرها.

أما على صعيد المدارس، فقد شهد القرن الثامن مدارس كثيرة منها: دار القرآن الكريم السنجارية[1] ودار الحديث البهائية[2]، ودار القرآن والحديث التنكيزية[3]، والمدرسة القرطاوية في طرابلس الشام[4]، والمدرسة الصمصامية، والمدرسة الجقمقية.[5]

لقد كان أثر ابن تيمية في حركته الإصلاحية داخل الأمة، وفي حركته العلمية الاجتهادية التجديدية من خلال ما خلّفه من تراث ضخم تتجلى فيه قوة علمية واجتهادية نادرة، وفتاوى وآراء انفرد بها عن علماء عصره تثبت قدمه الراسخة في العلم والمعرفة، كما نلمس ذلك من

---

(١) انظر ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٤، ص١٧١.

(٢) ابن كثير. البداية والنهاية، ص١٤، ص١٠٨، الدمشقي، عبدالقادر. الدارس في تاريخ المدارس، ج١، ص٤٣.

(٣) ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٤، ص١٣٣، الدمشقي. الدارس في تاريخ المدارس، ج١، ص٤٣.

(٤) ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٤، ص٧٦. ذكر الحافظ ولايته لطرابلس ولم يذكر شيئاً عن المدرسة.

(٥) الدمشقي. الدارس في تاريخ المدارس، ج٢، ص٦.

خلال تأثيره في علماء عصره، كابن ينجيح العالم الفقيه، المتوفى سنة ٧٢٣ هـ[١] وابن الواني - محمد بن إبراهيم المحدث الحافظ المتوفى سنة ٧٣٥هـ[٢] وابن الصائغ صاحب العلوم والفنون المتوفى سنة ٧٤٢هـ[٣]، وابن عبد الهادي بن قدامة المقدسي المتوفى ٧٤٤هـ[٤]، والإمام الحافظ الذهبي[٥]. وابن كثير الحافظ المفسر الذي صحب الشيخ وأكثر من الأخذ عنه وأحبه وأُوذي بسببه والذي توفي ٤٧٤ هـ[٦]. وابن مفلح الذي كان من أعلم الناس بمذهب الشيخ واختياراته وتوفي سنة ٧٦٣هـ[٧]. وابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب الذرعي الدمشقي إمام الجوزية وابن قيمها والذي توفي سنة ٧٥١ هـ[٨].

ونلمس أثره أيضاً من خلال مناظراته العلمية التي تتحلى بالإنصاف والروح العالية، بالإضافة إلى حججه وبراهينه العقلية، والنقلية قليلة النظير.

وطرأت على الحياة العلمية أمور كدرت صفوها فبدل أن يكون العلم رحماً بين أهله صار سلاحاً لقطع أوصال الأخوة والمودة. فحل الحسد والبغضاء محل المحبة والألفة، وحل التفرق والتنابز بالألقاب محل الوحدة، وحل التعصب، محل الإنصاف والسماحة، وأهم ما كدر الحياة العلمية الأمور الآتية:

أولاً: التعصب المذهبي:

لم يقف أمر التعصب على العامة بل تخطاهم إلى الخاصة وهم العلماء. وقد أخذ التعصب لونين اثنين: تعصب بسبب الاختلاف في الأصول، وتعصب بسبب الاختلاف في الفروع.

---

(١) ابن رجب. **ذيل طبقات الحنابلة**، ج٢، ص٣٧٦.

(٢) ابن ناصر الدين. **الرد الوافي**، ص٧٤.

(٣) ابن كثير. **البداية والنهاية**، ج١٤، ص١٩٧

(٤) ابن رجب. **ذيل طبقات الحنابلة**، ج٢، ص٤٣٦.

(٥) ابن ناصر الدين. **الرد الوافر**، ص٦٦.

(٦) العسقلاني. **الدرر الكامنة**، ج١، ص٣٧٣، ابن ناصر الدين. **الرد الوافر**، ص١٦٢.

(٧) العسقلاني. **الدرر الكامنة**، ج٤، ص٢٤١.

(٨) ابن رجب. **ذيل طبقات الحنابلة**، ج٢، ص٤٤٧.

أ- التعصّب المذهبي في الأصول:

أمّا التعصب بسبب الأصول فقد ظهر بين الأشاعرة، والحنابلة، وهو الخلاف القديم الذي حصل قبل ذلك بنحو أربعة قرون - عندما نشب بين البربهارى الحنبلي[1] والشيخ أبي الحسن الأشعري[2] لأنه لم يتخل عن علم الكلام.

وبرزت في القرن الثامن أمور جديدة على ساحة البحث العلمي، فبالإضافة إلى مسألة الصفات، ظهرت مسألة التوسل بالنبي ﷺ، ومسألة شد الرحال إلى قبر النبي، ﷺ، فضلاً عن ضلالات الصوفية التي ظهرت في ذلك العصر. وأكثر من أبلى في هذه المعارك العلمية هو شيخ الإسلام ابن تيمية. يقول الحافظ ابن كثير في حوادث سنة ٧٠٥[3]. قرىء كتاب فيه الحط على ابن تيمية ومخالفته في العقيدة، وأن ينادى بذلك في البلاد الشامية، وألزم أهل مذهبه بمخالفته؛ وكذلك وقع بمصر حينما قام عليه جاشنكير وشيخه نصر المنجبي وساعدهم جماعة كثيرة من الفقهاء والفقراء - وهم المتصوفة- وجرت فتن كثيرة، وحصل للحنابلة بالديار المصرية إهانة عظيمة. وأكد الحافظ ابن حجر ذلك في سياق ترجمته للقاضي تقي الدين المقدسي حيث قال: ولما وقعت محنة ابن تيمية سنة ٧٠٥ هـ ألزم الحنابلة بالرجوع عن معتقدهم وهددوا بذلك.

وفي هذه الأثناء كان شيخ الإسلام محبوساً في مصر، وعندما اقترح نائب السلطان على الفقهاء والقضاة إخراجه ليلة عيد الفطر، اشترط بعضهم لإطلاقه شروطاً منها أن يلتزم بالرجوع عن بعض العقيدة[4].

---

(١) هو الحسن بن علي بن خلف البربهاري شيخ الحنابلة في وقته من أهل بغداد، وكان شديد الإنكار على أهل البدع، طلبه القاهر العباسي فاختبأ وتفرق عنه أصحابه فمات في محنته سنة ٣٢٩ هـ، **الأعلام**، ج٢، ص٢٠١.

(٢) هو أبو الحسن الاشعري علي بن اسماعيل بن اسحاق مؤسس مذهب الأشاعرة كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه ثم رجع وجاهر بخلافه، توفي ببغداد. قيل بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب - من أهمها: إمامة الصديق، والرد على المجسمة، ومقالات الإسلاميين، ومقالات الملحدين، والرد على ابن الراوندي، انظر **الأعلام**، ج ٤، ص٦٣.

(٣) ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٤، ص٣٨.

(٤) ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٤، ص٤٢.

ثم أدخل شقيقاه السجن على أثر مناظرة بينهما وبين القاضي ابن مخلوف، وظهور أخيه شرف الدين بالحجة على القاضي المالكي وخطّأه في مواضع ادعى فيها دعاوى باطلة، وكان الكلام في مسألة العرش والنزول[١].

فكان كل من يقف بجانب ابن تيمية معرضاً للاعتقال والإهانة، ونزع الوظائف من يده ولو كانت الموافقة في بعض المسائل، كما حصل مع الشيخ ابن الزملكاني الذي ناظر ابن تيمية في دمشق وفي مصر سنة ٧٠٥ في عقيدته الواسطية ثم انفصل الحال على قبول العقيدة[٢]. وكان ابن الزملكاني عالم عصره، وأمير الشافعية كما وصفه الذهبي. وقد صنف في الرد على ابن تيمية في مسألة الطلاق وغيرها ولكن خلافهما كان خلاف علماء لا خلاف من يقف على ماء[٣].

وقد نال أصحابه بسببه ما نالهم، فهذا الحافظ المزي يقرأ فصلاً من كتاب خلق أفعال العباد، وفصلاً في الرد على الجهمية، وذلك في المسجد الأموي. فغضب بعض فقهاء الشافعية وقالوا: نحن المقصودون بذلك ثم شكوه إلى قاضي الشافعية فأمر بحبسه. ولما بلغ الأمر ابن تيمية ذهب إلى السجن وأخرجه بنفسه. وأدى هذا التعصب في أمور العقيدة إلى ما يشبه الإرهاب الفكري، حتى إن الحافظ الذهبي، رحمه الله، لا يتجرأ في بعض الأحيان أن يذكر ما هو حق في بعض من يترجم لهم خوفاً من العاقبة. فهو عندما ترجم للإمام القزويني، أبي المعالي، قال: وسيرته تحتمل على كراريس وما كل ما يعلم يقال. فعلق الحافظ ابن حجر على ذلك بقوله: هذا كلام الذهبي على عادته في الرمز إلى الحطّ على من يخشى غائلة التصريح فيه[٤].

---

(١) المرجع نفسه، ج١٤، ص٣٤.

(٢) المرجع نفسه، ج١٤، ص٣٦- ٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ج٤، ص٧٥.

(٤) العسقلاني، ابن حجر. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج٤، ص٥.

ب- التعصب المذهبي في الفروع:

وأما اللون الثاني من التعصب، فهو التعصب في مجال الفروع العملية للمذاهب.

فقد وصل التعصب المذهبي عند فقهاء ذلك العصر، إلى درجة منع العالم من أن يفتي خارج مذهبه، مهما علا شأنه في العلم حتى ولو بلغ درجة الاجتهاد، كما حدث مع الشيخ علاء الدين العطار، تلميذ النووي، وقد ذكر ابن كثير بعض هذا التعصّب في تاريخه[1]. وقد صور هذه الحال ابن النقاش المصري، وهو من أعيان القرن الثامن فكان يقول والناس اليوم رافعية، لا شافعية، ونووية لا نبوية[2].

والظاهر أن التعصب للمذهب على ضربين؛ ضرب كان ديانة يدين بها صاحب المذهب وهم القضاة. والضرب الآخر حمله على ذلك الخوف على الوظيفة التي كان شرطها الالتزام بمذهب معين. فقد ذكر الحافظ العراقي في شرح جمع الجوامع - قال: "قلت مرة لشيخنا الإمام البلقيني ما يقصر بالشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد وقد استكمل الآلة وكيف يقلد؟ ولم أذكره هو استحياء منه لما أريد أن أرتب على ذلك. فسكت، فقلت: ما عندي أن الامتناع من ذلك إلا للوظائف التي قررت للفقهاء على المذاهب الأربعة، فإن من خرج عن ذلك واجتهد لم ينله شيء من ذلك، وحرم ولاية القضاء، وامتنع الناس من استفتائه، ونسب للبدعة. فتبسم ووافقني على ذلك[3]. وإذا تأملنا جواب العراقي أمام شيخه وموافقة الشيخ لهذا الجواب، أدركنا أسرار عَداوة القضاة وأصحاب المذاهب لابن تيمية.

ولابدّ من التنبيه هنا أن علماء القرن الثامن لم يكونوا كلهم متعصبين، ولم يحملوا جميعاً هذه الروح العدائية ضد شيخ الإسلام. كما أن الذين خالفوه لم يكن خلاف كثير منهم قائماً على الهوى أو التشهي أو الحسد، وإذا فعلنا ذلك فقد ظلمنا قرناً من خير القرون المتأخرة بركة وعلماً.

---

(١) البداية والنهاية، ج١٤، ص٣٥، العسقلاني. الدرر الكامنة، ج٣، ص٦.

(٢) العسقلاني. الدرر الكامنة، ج٤، ص٧٣.

(٣) القاسمي، جمال الدين. الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين، ص٨٤.

ثانياً: فتاوى التكفير وإباحة الدماء:

ومن سلبيات ذلك العصر، صدور الأحكام والفتاوى بالتكفير وإباحة الدماء، وأكثر من اشتهر بذلك قضاة المالكية. فكان كل من أريد التخلص منه يرسل إلى قضاة المالكية. فلو أن علماء الجرح أضافوا صيغة من صيغ الجرح فقالوا مثلاً (فلان على يدي قاض مالكي) لكان هذا يعني أنه هالك. وكقولهم فلان (على يدي عدل).

وقد نوه بذلك الذهبي - فقال: الفقهاء المالكية على خير وإتباع وفضل إن سَلِم قضاتهم ومفتوهم من التسرع إلى الدماء والتكفير[١]. وسبب تسرعهم في الدماء أن مِن مذهبِ مالك، رحمه الله، أنه لا تعرف توبة الزنديق على اليقين، ولذلك يقتل وإن أبدى التوبة. والجمهور لم يأخذوا بذلك إلا في الحالات التي يستعصى فيها أمر الزنادقة. وممن أصيب بذلك: أبو الفضل ناصر الدين ابن الهيتي المقريء إذ أنكر عليه قاضي حلب ابن الزملكاني فقبض عليه، وأرسله مقيداً إلى دمشق فأقيمت عليه بينة بالزندقة عند القاضي المالكي فأعذر إليه فما أبدى عذراً بل تشهد وصلى ركعتين، وجهر بتلاوة القرآن، ثم ضربت عنقه[٢].

وكذلك الحال بالنسبة للحنابلة لما أطلقت أيديهم أيام ابن يونس، فقد استطالوا على الشافعية حتى منعوهم من الجهر بالبسملة والقنوت، وهي مسألة اجتهادية، فلما مات ابن يونس وزالت شوكة الحنابلة استطال عليهم أصحاب الشافعي استطالة السلاطين الظلمة فآذوهم بالسجن ونبذوهم بالتجسيم[٣]. ومن الجدير بالذكر أن الشيخ ابن تيمية اتهم بالتجسيم والكفر والضلال، حتى حمل ذلك علاء الدين البخاري على تكفير كل من أطلق على ابن تيمية لقب شيخ الإسلام، مما دفع ابن ناصرالدين الدمشقي إلى وضع كتابه "الرد الوافر" ليدافع فيه عن ابن تيمية[٤].

---

(١) بيان فضل العلم، ص١٢.

(٢) العسقلاني. الدرر الكامنة، ج٤، ص٣٨٦، ٣٨٧.

(٣) القاسمي. رسالة الجرح والتعديل، ص٣٤.

(٤) الأعلام العلية، مرجع سابق، ص٧٤.

ثالثاً: التفرق في المساجد:

وسبب هذا التفرق استحداث منصب قاضي القضاة لكل مذهب بينما كان الشافعية يرون أن مصر خاضعة للقاضي الشافعي، ظناً منهم أن مصر أحق بالمذهب الشافعي؛ لأنها مدفن الإمام الشافعي[1]. وكان هذا التدبير من الظاهر بيبرس محاولة منه للتخفيف من سلطة القاضي الشافعي، الذي كانت قراراته تصطدم باعتراضه عليها فخاف الظاهر عواقب الأمور وخشي أن يصبح القاضي أقوى منه كما حدث له مع سلطان العلماء العز بن عبد السلام[2]. فأنشأ لكل مذهب قاضياً مستقلاً، وكان يقصد من ذلك التدبير تعميق جذور الخلاف بين المذاهب ليتمكن من تنفيذ ما يريد.

وأول نتيجة لذلك التدبير الطائش، إنشاء محاريب للمذاهب الأربعة في كل مسجد لاسيما المساجد الجامعة. فكانت الصلاة تقام أربع مرات على المذاهب الأربعة في المسجد الواحد.

رابعاً: تجرؤ العامة على أهل العلم:

ذكر الحافظ ابن حجر في ترجمة تاج الدين القزويني ابن القاضي جلال الدين أنه لما مات أخوه بدر الدين، استدعي في خطابة الجامع - الأموي بدمشق - الشيخ تقي الدين السبكي. فلما ملك الفخري دمشق، أعاد الخطابة لتاج الدين هذا، ولما دخل السبكي القاهرة مطلوباً أيام الصالح إسماعيل، بلغ تاج الدين القزويني أن تقي الدين السبكي ولي الخطابة، فصعد المنبر يوم الجمعة وقال وهو جالس قبل الخطبة: هذا السبكي أخذ منا الخطابة وقطع رزقنا وبكى فبكى العوام معه وتعصبوا له فلما جاء السبكي كادوا يرجمونه فترك له الخطابة[3].

وقد تناول الحافظ ابن كثير هذه القصة بتفصيل أكثر في تاريخه[4]. وإنما ذهبت هيبة العلماء في قلوب العامة لما أذهبوا هيبة العلم بمزاحمة أهل الدنيا وأما من كان منهم على الطريقة المستقيمة، وصان العلم فقد صانه الله وحفظ هيبته في قلوب الناس[1].

---

(١) الندوي. الحافظ ابن تيمية، ص٣٠.

(٢) درويش، ماجد. الحافظ ابن كثير بين أهل النظر وأهل الأثر، ص١٣٧.

(٣) العسقلاني. الدرر الكامنة، ج٢، ص٣٦١.

(٤) ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٤، ص٢٠١.

خامساً: التنافس على الوظائف الدينية:

ومن سلبيات ذلك العصر تهافت العلماء على المناصب، ومزاحمة الأمراء والتأثر بحياتهم حياة البزخ والترف، ومدّ العين إلى الجاه ولو لم يكن الساعي إلى الوظيفة أهلاً لها، فهذا الحافظ ابن كثير، وهو في العلم والفضل والإمامة في السنة، يزاحمه على دروس الحديث بالأشرفية "المرعي" حتى انتزعه منه وهذا المرعي مجهول في ذلك العصر، فمقته الطلبة وعدوا عليه غلطات وفلقات وتصحيفات"[٢].

وهؤلاء العلماء المقربون إلى السلطان كانوا يزينون للسلطان أن الذي يريده شيخ الإسلام بحركته الإصلاحية، والجهادية كسب قلوب الجماهير ليصل إلى السلطة. فسأله السلطان قلاوون أصحيح أن ما تفعله هو الوصول إلى الحكم فقال له شيخ الإسلام بصوت عال سمعه كل من حضر: "أنا أفعل ذلك!! والله إن ملكك وملك المُغل لا يساوي عندي فلسين".

ولعل قربه من الشعب، وجرأته في الحق دفعت به إلى السجن مرات عدة. فقد سجن في القاهرة، ونفي إلى الإسكندرية، ثم سجن في دمشق، وظل في سجنه حتى مات فيه. فقد سجن في المرة الأولى سنة ٧٠٥هـ حين نوقش في أمر العقيدة في دمشق، واتفق على أن عقيدته سنية خالصة كما قال ابن رجب والذهبي، ولكن هذا لم يعجب أعداءه فاستدعوه إلى القاهرة لمناقشته. وحكم خصمه ابن مخلوف بسجنه في برج القلعة في ٢٦ رمضان ٧٠٥هـ وبقي في السجن إلى ربيع الأول سنة ٧٠٧ هـ، حتى أخرجه حسام الدين مهنا أمير العرب.

وفي سنة ٧٠٧هـ شكاه بعض الصوفية ولم يثبت عليه شيء، وفوضت الدولة أمره للفقهاء، وقد تحيروا في أمر سجنه فمضى إلى السجن بنفسه. وفي سنة ٧٠٨هـ نفي إلى الإسكندرية وسجنوه هناك وبقي في السجن إلى ٨ شوال سنة ٧٠٩ وأخرجه السلطان بعد قتل بيبرس. وفي سنة ٧١٨ ورد مرسوم سلطاني يمنعه من الفتوى في مسألة الحلف بالطلاق ومنع من ذلك، ولكنه لم ينته. ثم عقد له مجلس ثانٍ وثالث؛ لكنه لم ينته فحبس بالقلعة في دمشق.

---

(١) درويش. الحافظ ابن كثير بين أهل النظر وأهل الأثر، ص١٤٠.

(٢) العسقلاني. الدرر الكامنة، ج٣، ص١٧٧.

وفي سنة ٧٢٠هـ حبس لأجل إفتائه بالطلاق مرة أخرى، ومنع بسبب ذلك من الفتوى وقد حكم عليه عدوه نجم الدين بن صَعُرّى فسجن خمسة أشهر وثمانية عشر يوماً. وفي سنة ٧٢٢هـ حبس في مسألة شد الرحال إلى قبر الرسول ﷺ. وفي سنة ٧٢٦هـ سجن بسبب شد الرحال إلى قبر الرسول ﷺ. وبقي في السجن حتى توفي رحمه الله سنة ٧٢٨ هـ[1].

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر ابن كثير. **البداية والنهاية**، ج١٤، ص٥٤، ٨٧، ٩٣، ١٩٧، ١١٣، ٣٣٥، وابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٣، ص١٦٠، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج٢، ص٣٩٦، ٤٠٣.

الفصل الثاني:

الخصومة العلمية: ابن تيميّة نموذجاً

محمد وسام خضر*

المقدمة:

يأتي هذا البحث معالجاً لقضية تعاني منها الساحة العلمية الإسلامية في هذا العصر، ألا وهي: كيفية التعامل مع خلافات العلماء السابقين، ومدى فهمنا لدقائق خصوماتهم العلمية، مع غيابنا الشديد عن الفجوة التي تنشأ من أخذ ظواهر ردودهم على بعضهم بشيء من السطحية ثم ترك سيرهم التاريخية في التعامل مع هؤلاء المردود عليهم، فاقدين بذلك النظرة الكلية الشاملة التي تنتج من المقارنة الصادقة الواعية بين أقوال السلف وأعمالهم.

إن السِّيَرَ - كما يقول القاضي أبو حامد المَرْوَرُّوذِيُّ (ت ٣٦٢هـ)[1]- بحر الفتيا وخِزانة القضاء، وعلى قدر اطلاع الفقيه عليها يكون استنباطُه. وذلك لأن فهم التراث بعامة لا يتأتى إلا بفهم أحوال أصحابه وطرائق حياتهم ومعرفة واقعهم الذي كانوا يعيشونه، وإلا تخبط الدارس: بحمله ما يقرؤه من تراثهم على واقع حياتنا؛ إذ الفهم حينئذ يكون في وادٍ، وما يريدونه هم من كلامهم يكون في واد آخر.

وما أعجب أن نرى أناساً قد صبوا جام غضهم على عالم من علماء الأمة بناءً على كلام آخر وقدحِه فيه في سياقٍ معين! مع أن مطالعةً عاجلة لترجمتيهما ترينا مدى ما حرم هؤلاء أنفسهم من فهم أدب الخلاف بين الأئمة.

إن الأمة الإسلامية لم تكن تحتاج إلى المعنى الجامع الذي يلم شعثها ويرد ألفتها مثل ما تحتاج إليه الآن في هذه المرحلة الحرجة من تاريخها، والتي تكالبت فيها أمم الكفر عليها من كل جانب، وصارت حربنا الحقيقية هي أن نكون أولا نكون.

---

* باحث ومفكر إسلامي وقارئ دروس الفقه بالحوزة الأزهرية في جامعة الأزهر، البريد الالكتروني: epistem@hotmail.com.

(١) ابن السبكي. **طبقات الشافعية**، ج٣، ص١٣، نقلاً عن أبي حيان التوحيدي.

ليس من شأن المسلم الصادق أن يتلمس المعاني المفرقة ليمتحن الخلق عليها، وليس من خلقه أن يرتكب ما يجعله متميزاً لمجرد التميز والرفعة على إخوانه؛ بل ديدنه أن يتلمس الأعذار، ويبحث عن مواطن الوفاق، ويتغاضى عن الزلات: مُغلِّباً بذلك شهود المعنى الجامع والحق الواحد على رؤية مواطن الخلاف والفرقة. ثم هو - إن عالجها - مدرك لمآخذ أصحابها ولو ضَعُفَت عنده، معتذر لهم في أخطائهم، قد غلَّب عليه - في ذلك كله - حبُّ الله ورسوله ﷺ، وحبُّ أهل الإسلام، وكما قيل: حبيبُ الحبيبِ حبيبٌ.

نحن في حاجة إلى بعث روح الجماعة مرة أخرى وبثها في الأمة، وما أحوجنا إلى وعي مبادئ الإسلام الداعية إلى توحيد الكلمة ووحدة الصف وائتلاف القلوب ونبذ الفرقة.

وهذا ما نبهنا الله سبحانه وتعالى إليه بقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (الأنفال: ٧٣)، فإن دين الإسلام هو دين صلاح العالمين، فإذا تفرق أهله فلا حيلة في خير أو صلاح. وإذا تقرر ذلك، فاعلم أن الخلاف على نوعين:

خلاف تضاد: لا يمكن الجمع فيه بين الطرفين، بل أحدهما مصيب والآخر مخطيء، والحق واحد قطعاً في المسألة، ولابد من المصير إلى الحق إذا كانت المسألة في القطعيات. ولم يختلف أحد من المسلمين في ذلك، إلا ما روي عن عبيدالله بن الحسن العنبري (ت ١٦٨هـ) أنه جوز تعدد الحق في القطعيات، فراجعه عبدالرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ) في ذلك، فرجع وقال: (لأن أكون ذنَباً في الحق أحب إليَّ من أن أكون رأساً في الباطل)[1].

والنوع الثاني: خلاف تنوع، ويكون في الظنيات، ويمكن أن يصير الناس فيه إلى واحد من الرأيين، وهو الذي يظهر فيه حرية الرأي ورحمة الاختلاف، حتى ألف العلامة العثماني (ت بعد ٧٨٠هـ) كتابه المشهور (رحمة الأمة في اختلاف الأئمة)، واعتمد عليه الشيخ عبدالوهاب الشعراني (ت ٩٧٣هـ) في كتابه (الميزان الكبرى)، وفي ذلك النوع يقول رسول الله ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران".

---

(١) تهذيب التهذيب، ج٧، ص٧.

والخلاف يكون بين طرفين يجب على كل واحد منهما أن يبتغي الحق أثناء مناظرته للآخر أو جداله معه، على ما يقول الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ): "ما كلمت أحداً قط إلا ولم أبال بيّن الله الحق على لساني أو لسانه"[١]. وكل واحد من الطرفين يرى أنه على الصواب وقوله يحتمل الخطأ، وخصمه قوله خطأ يحتمل الصواب، وهذا هو الذي يتيح السعة بينهما، ويجعل كل واحد منهما يستمع إلى مقولة الآخر، ويُقَلِّب حجتها ويتسع صدره لها، ويقبل بقاء الخلاف.

والمتأمل يجد أن أغلب الموضوعات المثارة بين البشر إنما هي من قبيل الظن وأن القطع قليل؛ لما يعتري الحواسَّ من أخطاء، واللغةَ من ظنية الوضع والحمل، ويرى كذلك أن المصطلحات التي يضعها الفُرَقاء تجعل هناك خلافاً لفظياً: إذا اطلع كل فريق على ما قاله الآخر يقول به، حتى يقول ابن حزم (ت ٤٥٨هـ): "لو اتفقت مصطلحات الناس لانتهت ثلاثة أرباع خلاف أهل الأرض"[٢].

ونشأ من طبيعة الخلاف هذه: وجوبُ الآداب الضابطة للخلاف: حتى قدمه هارون عليه السلام - متوخياً الأمن والوحدة- على الإيمان؛ فقال معتذراً لموسى عليه السلام – حيث يقول له: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي قَالَ يَاابْنَ أُمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قولي﴾ (طه: ٩٢- ٩٤).

ولذلك ضيق المحققون من العلماء نطاق تكفير أهل القبلة؛ مراعاة لكثرة المسائل الخلافية الظنية، وتورعاً عن المساس بعرض المسلم، يقول الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) مدرجاً ذلك في وصية وقانون:

- أما الوصية: فهي أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما داموا قائلين: "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ﷺ غير مناقضين لها، والمناقضة تحصل بتجويزهم الكذب على رسول الله ﷺ.

- وأما القانون: فهو أن تعلم أن النظريات قسمان:

---

(١) الإمام البيهقي. مناقب الشافعي، ج١، ص١٧٤.

(٢) جمعة، علي. المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ص٤٠.

قسم يتعلق بأصول العقائد، وقسم يتعلق بالفروع.

وأصول الإيمان ثلاثة، هي: الإيمان بالله، والإيمان برسوله ﷺ، والإيمان باليوم الآخر، وما عدا ذلك فروع.

وأعلم أنه لا تكفير في الفروع إلا في مسألة واحدة، وهي: أن ينكر حكماً ثبت عن النبي ﷺ بالتواتر القاطع وأجمعت عليه الأمة بسائر طوائفها)[1].

الخلاف في الرأي طبيعة بشرية

خلق الله تعالى الخلق متباين الصور والأشكال، مختلف الهيئات. وجعل طبيعة الخلق هذه آية من آيات قدرته وعظمته، فقال عز وجل: ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).

وكان من حكمته تعالى - كما خالف بين الصور - أن باين بين العقول والمدارك مباينة توجب اختلاف آراء أصحابها في الأحكام والتصورات، مع قدرته سبحانه على أن يجعلهم على غير ذلك، يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ١١٨- ١١٩).

ومن أبرز مظاهر هذا الاختلاف العقلي: تنوع مداخل الفكر، وتعدد اعتبارات النظر المؤدية إلى تفاوت المناهج العلمية التي تضبط عملية التفكير.

لمحة عن الخصومات العلمية في تاريخ الإسلام

وقد ظهرت هذه الطبيعة البشرية في اختلاف علماء الإسلام في قواعدهم وأصولهم، ثم في جزئيات هذه القواعد ومسائلها.

نرى مثل ذلك في المتقدمين بوضوح: كما هو واضح من رسالة الإمام الليث بن سعد (ت١٧٥هـ) إلى الإمام مالك (ت١٧٩هـ)، ورسالة الإمام مالك إليه[2]. وكان ما اشتملتا عليه

---

(١) الإمام الغزالي. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. مقدمة الكتاب.

(٢) انظر ابن القيم. أعلام الموقعين، ج٣، ص٨٣ وما بعدها.

- من عظيم الأدب والتوقير وحسن الخطاب في سياق مسائل بينهما - هو السمة السائدة في الخلاف بين الأئمة سلفاً وخلفاً.

غير أن هذه الطبيعة البشرية لا تلبث أن تشتد - أحيانا - فتولد ما يمكن أن نسميه "بالخصومات العلمية"، التي ينال فيها بعض العلماء من بعضهم بكلام لا يسوغ أن يقلّدوا فيه أو أن يجعل ديناً.

فمن ذلك - مثلاً - خصومة أهل الرأي وأهل الحديث، حتى قال الإمام أحمد (ت٢٤١هـ): "مازلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا".

وهذا باب واسع؛ لو ذهبنا نتتبعه لأعيانا ذلك، وصدق حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما حيث يقول: "استمعوا علم العلماء ولا تصدقوا بعضهم على بعض؛ فوالذي نفسي بيده لهم أشد تغايراً من التيوس في زروبها"[(١)].

ولذلك قال الإمام مالك بن دينار (ت١٣١هـ): "يؤخذ بقول العلماء والقراء في كل شيء إلا قولَ بعضهم في بعض"[(٢)].

وقال الإمام أحمد: "كل رجل ثبتت عدالته، لم يُقبل فيه تجريح أحد، حتى يتبين ذلك عليه بأمر لا يحتمل غير جرحه"[(٣)].

وقال الإمام البخاري: "ولم ينج كثير من الناس من كلام بعض الناس فيهم: وذلك نحو ما يذكر عن إبراهيم من كلامه في الشعبي، وكلام الشعبي في عكرمة، وكذلك من كان قبلهم، وتناول بعضهم في العرض والنفس. ولم يلتفت أهل العلم إلى ذلك، ولا سقطت عدالة أحد إلا ببرهان ثابت وحجة.والكلام في هذا كثير"[(٤)].

---

(١) ابن عبدالبر. جامع بيان العلم وفضله. ص١٢٦

(٢) المرجع السابق.

(٣) العسقلاني، ابن حجر. تهذيب التهذيب، ج٧، ص٢٧٣.

(٤) جزء القراءة خلف الإمام، ص١٤.

لم يكن النزاع بين العلماء ظاهرة سيئة في الأمة بقدر ما كان سبباً في توليد العلوم، وإرساء قواعدها، وتحرير مصطلحاتها وأبوابها.

ففي أصول الفقه - مثلاً- : أخرج النزاع بين الشافعية والحنفية مدرستين كبيرتين كونتا ما يُسمَّى "بأصول المتكلمين" و "أصول الفقهاء" كانتا هما المعوّل في تطوير هذا العلم واستقرار مصطلحاته وتحرير مسائله.

كما ولَّد النزاعُ بين أهل الرأي وأهل الحديث: منهجين في التعامل مع النص. الأول يري القياس والرأي ضرورة لا يُلجأ إليها إلا بعد فقدان النص، اعتماداً على عمومات النصوص.والثاني يتخذ القياس والعلل الشرعية مدخلاً لتوسيع دلالات النصوص على واقعات الأحوال التي تتجدد يوماً بعد يوم.

إن مسائل الفقه المستنبطة من الأدلة الشرعية قد كثر فيها الخلاف بين الأئمة المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، خلافاً لابد من وقوعه - كما يقول العلامة ابن خلدون (ت٨٠٨ هـ)- واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً، وجرت المناظرات بين العلماء في تصحيح مذاهب أئمتهم على أصولهم التي أصلوها، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ الأئمة في مسائلهم وطريقة استنباطهم لها، ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم.

وخرج من هذا كله علم كبير يسمى (علم الخلاف)، وقد عرّفوه بأنه: علم يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية.

ولابد لصاحب هذا العلم من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد؛ إلا أن المجتهد يحتاج إليها: للاستنباط، وصاحب الخلاف يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل من أن يهدمها المخالف بأدلته.

وهو علم جليل الفائدة، ألف فيه الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٢هـ) كتاب (التعليقة)، والإمام أبو حامد الغزالي الشافعي (ت ٥٠٥هـ) كتاب (المآخذ)، والإمام ابن القصّار المالكي (ت ٣٩٧هـ) كتاب (عيون الأدلة)، كما ألف فيه الإمام الحافظ البيهقي الشافعي

(ت٤٥٨هـ) كتاب (الخلافيات)، جمع فيه المسائل الخلافية بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى[١].

بل إنا نجد اللبنة الأولى لهذا العلم في القرن الثاني من الهجرة، عند الإمام الشافعي في كتبه، من نحو: كتاب ما اختلف فيه أبو حنيفة وابن أبي ليلى عن أبي يوسف - وهو كتاب (اختلاف العراقيين)- ، وكتاب (اختلاف علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما)، وكتاب (اختلاف الشافعي مع مالك) وغيرها. ونجد شيئاً من ذلك عند غيره أيضاً.

ولا يخفى ما يثيره الاختلاف العلمي من الردود، فإن نظرة عابرة إلى تراث الأمة العلمي تكشف لنا عن أن جانباً كبيراً منه يتناول مسائل الخلاف بين الأئمة: إما تأييداً لمذهب بذكر الحجج والبراهين، أورداً على آخر بالقدح في أدلته، أو تحريراً للمسائل وتشقيقاً لها، أو عرضاً لمسالك الأئمة ومآخذهم فيها.

ونستطيع - بكل يسر وسهولة- أن نستطلع نفسيات الأئمة في ردودهم على بعضهم من مثل قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله: "علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن منه كان أحق".

ولما رأى ولدَه حماداً يناظر في المسجد نهاه، فقال له ولده: أما كنت تناظر؟ قال: (بلي ولكن كنا كأن على رؤوسنا الطير من أن يخرج الباطل على لسان الخصم، بل كنا نود أن يخرج الحق على لسانه فنتبعه، فإذا كنتم كذلك: فنعم)[٢].

---

(١) حسن خان، صديق. أبجد العلوم، ج٢، ص٢٧٦–٢٧٨.

(٢) أبو زهرة، محمد. الإمام أبو حنيفة، ص٢٠

توطئة:

ابن تيميّة: شخصية فذة نادرة، شغلت حيزاً واسعاً في الفكر الإسلامي، فقد اختلفت فيه آراء معاصريه ومن جاء بعدهم، حتى يومنا هذا. فهو عند مادحيه: شيخ الإسلام، ومفتي الأنام، ومجتهد الأمة، وناصر السنة، وأوحد دهره، وفريد عصره. وهو عند قادحيه: عبد أضله الله وأذله.. بل وصل الأمر عند بعضهم إلى تكفير من يسميه "شيخَ الإسلام".

ومن أجل هذا تباينت المواقف من الرجل، واختلف المتأخرون في تفهم تراث الثناء والذم هذا؛ غير أن هذا التباين تخف وطأته وتزول حدته حين نحاول فهم ذلك من خلال إطار علمي، واضعين في اعتبارنا أن الإمام ابن تيميّة هو أحد علماء الأمة، وأنه بشر يخطئ ويصيب، وأن ما يختلف فيه مع غيره قابل للأخذ والرد ضرورةَ كونه ليس معصوماً.

وهذا البحث.. ليس بصدد جمع مادة المدح أو القدح بقدر ما هو محاولة تفهم مواردهما وبواعثهما وظروفهما، ومدى اقتراب ذلك - أو ابتعاده- من المنهج العلمي الذي يؤدي تجاهله أو الجهل به إلى مثل ما نرى من الخلاف المضطرب، البعيد - في كثير من مظاهره- عن إطار المنظومة العلمية.

وهذا التناول للمسائل العلمية الخلافية على أنها حق محض أو باطل محض - مع تجاهل ما قد يكون للطرف الأخر من احتمال قوي أو ضعيف- تناول ساذج وطريقة عقيمة دالة على ما وراءها من غياب الفهم عن المدارك الدقيقة للأحكام ووجوه دلالات الألفاظ من جهة، كما أنه من جهة أخرى مخالف لمنهج السلف في تعاملهم مع مسائل خلافهم.

ومن جهة ثالثة: فهو نابع عن عدم معرفة أقدار العلماء والمخالفين؛ إذ يُنشَّأ الناشئُ على اتباع عالم بعينه ويُغيَّب عما سواه من بناة حضارة الأمة وصانعي مجدها فقهاً وإدراكاً، وكأن الأمة عقمت عن غيره، فيظلم بذلك أمته ويذم نفسه من حيث يشعر أو لا يشعر.

ابن تيميّة والصوفية:

ونقدم بمثال نتلمس فيه شيئاً من المعاني الصوفية في سياق مدح شيخ الإسلام وترجمته ؛ حتى يكون عنواناً لنا على مدى غياب المحب أو الكاره - أو محاولة تغييبهما في كثير من الأحيان- عن جوانب الرؤية التاريخية الصحيحة.

ونبدأ برسالة (التذكرة والاعتبار والانتصار للأبرار) للإمام الزاهد العلامة عماد الدين أحمد بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن شيخ الحِزَاميين (ت٧١١هـ)، وكان الإمام ابن تيميّة يعظمه ويُجِلُّه ويقول عنه: هو جنيد وقته، وكتب في وصفه: شيخنا الإمام العارف القدوة السالك.وقد أرسلها إلى (السادة العلماء.. وغيرهم من اللائذين بحضرة شيخهم وشيخنا: السيد الإمام، الأمة الهمام.. الفاتق عن الحقائق، وموصلها بالأصول الشرعية للطالب الذائق، الجامع بين الظاهر والباطن ؛ فهو يقضي بالحق ظاهراً وقلبه في العلا قاطن.. الشيخ الإمام تقي الدين.. أعاد الله علينا بركته).

وهي - كما ترى- صوفية النفس، تتحدث عن لم الشمل حول الشيخ، وعدم السماح لأي محاولة بزعزعة الصف، يقول فيها الواسطي:

"فالفقيه إذا لم ينفذ في علمه: حصل له الشطر الظاهر وفاته الشطر الباطن ؛ لاتصاف قلبه بالجمود، وبعده في العبادة والتلاوة عن لين القلوب والجلود..فيتعين علينا جميعاً طلب النفوذ إلى حضرة قرب المعبود ولقائه بذوق الإيقان ؛ لنعبده كأننا نراه، كما جاء في الحديث. وبعد ذلك: الحظوة في هذه الدار بلقاء رسول الله ﷺ غيباً في غيب، وسراً في سر، بالعكوف على معرفة أيامه وسننه واتباعها، فتبقى البصيرة شاخصة إليه، تراه عيانا في الغيب كأنها معه ﷺ، وفي أيامه، فيجاهد على دينه، ويبذل ما استطاع من نفسه في نصرته.

وكذلك من سلك في طريق النفوذ يُرجَى له أن يلقي ربه بقلبه غيباً في غيب، وسراً في سر، فيُرْزَق القلب قسطاً من المحبة والخشية والتعظيم اليقيني، فيرى الحقائق بقلبه من وراء ستر رقيق، وذلك هو المعبَّر عنه "بالنفوذ"، ويصل إلى قلبه من وراء ذلك الستر ما يغمره من أنوار العظمة

والجلال والبهاء والكمال، فيتنور العلم الذي اكتسبه العبد، ويبقى له كيفية أخرى زائدة على الكيفية المعهودة: من البهجة والأنس والقوة في الإعلان والإسرار."

ثم يقول حاثاً لهم على استجلاب رضا الشيخ: "واعملوا على رضاه بكل ممكن، واستجلبوا وده لكم وحبه إياكم بمهما قدرتم عليه؛ فإن مثل هذا يكون شهيداً، والشهداء في العصر تبع لمثله، فإن حصلت لكم محبته رجوت لكم خصوصية أكتمها ولا أذكرها، وربما يفطن لها الأذكياء منكم، وربما سمحت نفسي بذكرها كي لا أكتم عنكم نصحي. وتلك الخصوصية هي: أن ترزقوا قسطاً من نصيبه الخاص المحمدي مع الله تعالى؛ فإن ذلك إنما يسري بواسطة محبة الشيخ للمريد واستجلاب المريد محبة الشيخ بتأتّيه معه وحفظ قلبه وخاطره، فأرجو بذلك لكم قسطاً مما بينه وبين الله تعالى."

هذا النَفَس الصوفي الذي نراه في هذه الرسالة: يظهر بجلاء أيضاً عند الشيخ سراج الدين عمر ابن علي البزار (ت ٧٤٩هـ) في كتابه (الأعلام العلية في مناقب ابن تيميّة)، فهو يقول عن ابن تيمية:

"وكان إذا أحرم بالصلاة تكاد تتخلع القلوب لهيبة إتيانه بتكبيرة الإحرام، فإذا دخل في الصلاة ترتعد أعضاؤه حتى يميله يمنة ويسرة".

وذكره أيضاً الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن عبد الهادي (ت ٧٤٤هـ) في كتابه (العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيميّة)، حيث يقول –ناقلاً عن الشيخ الحافظ علم الدين البرزالي (ت ٧٣٩هـ) واصفاً بعض ذلك بعد وفاة ابن تيمية: "وجلس جماعة قبل الغسل، وقرأوا القرآن، وتبركوا برؤيته وتقبيله ثم انصرفوا، وحضر جماعة من النساء ففعلن مثل ذلك ثم انصرفن.. وألقى الناس على نعشه مناديلهم وعمائمهم للتبرك.. وشرب جماعة الماء الذي فضل من غسله، واقتسم جماعة بقية السدر الذي غسل به، وقيل: إن الطاقية التي كانت على رأسه دُفع فيها خمسُمائة درهم، وقيل: إن الخيط الذي فيه الزئبق الذي كان في عنقه بسبب القمل دُفع فيه مائة وخمسون درهماً، وحصل في الجنازة ضجيج وبكاء وتضرع، وختم له ختم كثيرة بالصالحية والبلد".

وذكر نحو ذلك العلامة الحافظ أبو الفتح ابن سيد الناس اليعمري (ت ٧٣٤هـ) في أجوبته عن سؤالات ابن أيبك.والشيخ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الجزري (ت ٧٣٩هـ) في كتابه (تاريخ حوادث الزمان وأنبائه، ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه) .والإمام الحافظ بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) في كتابه (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثمانية).

هذه النقول وغيرها عن الأئمة وغيرهم من مادحي الشيخ ابن تيمية ومحبيه والمثنين عليه تطلعنا بجلاء على أن حقيقة التصوف وروحه كانت سائدة في عصور أسلافنا، مسيطرة على مختلف تياراتها ومذاهبها وأن طرح ذلك بالكلية لم يكن وارداً عند القوم أصلاً - بقدر ما كان المقصود تصحيحَ مساره وتنقيتَه مما علق به من شوائب.

موقف شيخ الإسلام ابن تيميّة من مخالفيه:

ونستطيع تفهم موقف الإمام ابن تيميّة من مخالفيه من خلال مسألتين:

الأولى: أنه سلك مسلكاً فريداً ظهر بوضوح في كتبه وردوده، وهو تأكيده على مسألة العذر بالجهل والتأول وغيرهما مما يُعذر به؛ فلا يكاد يناقش مسألة اختلف فيها العلماء وأثير حولها النزاع، وكثر التكفير أو التفسيق أو التبديع بسببها، إلا ويركز على قضية العذر، وينبه على أن هناك فرقاً بين كفر النوع وكفر الشخص، والكلي والجزئي، والتجريد والتشخيص، والمعنى والذات. وهو بذلك يُحذِّر أن يفهم كلامه في ذكر الكفر والفسق والبدعة على غير ما يريد، ويرشد من اشتبه عليه كلامه في موضع من ذلك أن يرده إلى المحكم الذي قرره في مواضع كثيرة.

يقول الشيخ ابن تيمية رحمه الله: "وحقيقة الأمر في ذلك: أن القول قد يكون كفراً، فيُطلَق القول بتكفير صاحبه، فيقال: من قال كذا فهو كافر. لكن الشخص المعين الذي قاله لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها.

وهذا كما في نصوص الوعيد؛ فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء: ١٠)، فهذا ونحوه من نصوص الوعيد حق، لكن الشخص المعين لا يشهد عليه بالوعيد؛ فلا يشهد لمعين من أهل القبلة بالنار، لجواز أن لا يلحقه الوعيد: لفوات شرط أو ثبوت مانع؛ فقد لا يكون التحريم بلغه، وقد يتوب من

فعل المحرم، وقد تكون له حسنات عظيمة تمحو عقوبة ذلك المحرم، وقد يُبتلى بمصائب تكفر عنه، وقد يشفع فيه شفيع مطاع.

وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها ؛ قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون بلغته ولم تثبت عنده أولم يتمكن من فهمها، وقد يكون عرضت له شبهات يعذره الله تعالى بها. فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله - سبحانه وتعالى- يغفر له خطأه كائنا من كان، سواء كان في المسائل النظرية أو العملية. هذا الذي عليه أصحاب النبي، ﷺ، وآله وجماهير أئمة الإسلام.

فأما التفريق بين نوع - وتسميته : مسائل الأصول التي يكفر بإنكارها - ونوع أخر- وتسميته : مسائل الفروع التي لا يكفر بإنكارها - فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان ولا عن أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض"[1].

وقد كان ما كان يحذره ؛ إذ أدَّى إهمال هذا المسلك الفريد - أو تجاهله في أحيان كثيرة- إلى تحميل كلامه ما لا يحتمله، وفهمه على غير ما يريد - سواء في ذلك ذامُّوه ومحبُّوه- فثار عليه خصومه لوقيعته في الأكابر ظناً منهم أنه يكفرهم، وفهم كثير ممن اتبعه كلامَه على غير وجهه ؛ فوقعوا في الأكابر تبديعاً وتفسيقاً وتكفيراً وسلقاً بالألسنة الحداد، واختلط الحابل بالنابل، ونتجت مذاهب لا يقول بها الإمام ابن تيميّة ولا غيره، وصنع القوم بينهم وبين أهل العلم قديماً وحديثاً حواجز لم يعرفها السلف ولا الخلف. مع أن سيرة شيخ الإسلام ابن تيميّة مع مخالفيه من العلماء بعيدة عن ذلك أشد البعد، كما سنراه بجلاء.

الثانية : أن العلماء كطرفي المقص ؛ من دخل بينهما هلك.

فهناك فرق بين أن يتقلد العالم رأياً ارتآه باجتهاد اجتهده دقت فيه مسالكه، وبين أن يدعو إليه مقلد أو تابع أو تلميذ له ثم يوالي ويعادي عليه من غير إدراك أو معرفة ؛ إذ العلماء أدرى بمواقع الخلاف والوفاق، وأعرف بمسالك الاستنباط ومضايق النظر، ولذلك كان العلم رحمة

(١) ابن تيمية، المسائل الماردينية في فقه الكتاب والسنة، ص٦٥ - ٧٠.

بين أهله، وكان المجتهدون أعرف بأقدار بعضهم ممن لم ينصهر في بوتقة العلم ولم تعركه عويصات المسائل ودقيقاتها، ولم يفرق بين جلياتها وخفياتها.

ومن ذلك ما ذكره العلامة الصلاح بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ) في كتابه (الوافي بالوفيات) في ترجمة الإمام العلامة صدر الدين ابن المرحل الشافعي (ت ٧١٦هـ) (وكان من أذكياء زمانه، فصيحاً مناظراً، ولم يكن أحد من الشافعية يقوم بمناظرة الشيخ تقي الدين ابن تيميّة غيرُه) - يذكر عن الإمام ابن تيميّة أنه قال لما بلغته وفاته: "أحسن الله عزاء المسلمين فيك يا صدر الدين"[1].

ويذكر التاج ابن السبكي أيضاً في ترجمة الشيخ الإمام العلامة علاء الدين الباجي (ت ٧١٤هـ) - وكان أعلم أهل الأرض بمذهب الأشعري في علم الكلام، ورفيقَ الإمام النووي في الطلب - أن الشيخ ابن تيميّة لما رآه عظمه ولم يجرِ بين يديه بلفظة، فأخذ الشيخ علاء الدين يقول: "تكلمْ نبحث معك"، وابن تيميّة يقول: "مِثلي لا يتكلم بين يديك؛ أنا وظيفتي: الاستفادة منك"[2].

بل وصل الأمر إلى ما هو أبعد من ذلك.. ففي ترجمة جمال الدين ابن المطهَّر الحلي (ت ٧٢٦هـ) الشيعي - صاحب (منهاج الكرامة) والذي رد عليه الإمام ابن تيميّة في (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية)- من (الدرر الكامنة) لابن حجر العسقلاني، يعلق تلميذه الإمام السخاوي (ت٩٠٢هـ) بخطه فيقول:

"قال لي شيخنا - تغمده الله برحمته- أنه بلغه أن ابن المطهر لما حج اجتمع هو وابن تيميّة وتذاكرا، فأعجب ابنَ تيميّة كلامُه، فقال له: من تكون يا هذا؟ فقال له: الذي تسميه (ابنَ المنجِّس) فحصل بينهما أنس ومباسطة"[3].

إن كلام المجتهدين لا يصلَح أن يكون كلاماً للمقلدين، ومنهجُ العالم ليس هو منهَجَ المتعلم. والإمام ابن تيميّة لم يبدأ مجتهداً، بل تعلم على مذهب الإمام أحمد، وكان عالماً حنبلياً شديد

---

(١) ابن تيمية، المسائل الماردينية في فقه الكتاب والسنة، ج٤، ص٢٦٥.

(٢) المرجع السابق، ج١٠، ص٣٤٢.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١٥٩.

الحب والاتباع لمذهبه، ومضى يشتغل ويحصل، حتى إذا آنس من نفسه الاجتهاد: كانت له اختيارات خالف فيها مذهبه وغير مذهبه، ولكن لم يحاول قط أن يهدم المنظومة العلمية التي أخرجته، وأخرجت - وما زالت تخرج - غيره من العلماء والمجتهدين الذين يختارون كما اختار، ويفكرون كما فكر.

إن الجماعة العلمية تتفاعل مع نفسها حتى في نزاعاتها؛ إذ النزاع العلمي أكبر عامل للتلاقح الفكري، وفهم المدارك واستنباط الحجج. ولذلك كان الخلاف بين ابن تيميّة وغيره من العلماء خلافاً محكوماً بالإطار العلمي الذي وجد فيه، وكانت مذاهب المختلفين أقرب إلى صنع التوازن العلمي والوسطية من كونها حقاً محضاً أو باطلاً صرفاً.

الانتقاد والاعتراض لا ينافيان التقدير والتوقير:

من محاسن علماء الأمة - التي امتازوا بها عن غيرهم - : أن إدراكهم للمعنى الجامع قد أخذ بمجامع قلوبهم، وهم ساعون لتخليص نفوسهم من حظوظها وكدراتها، حتى إذا ما أخذت أحدَهم الحدةُ في المَسألة العلمية رداً على المخالف، فإنه سرعان ما يفئ إلى الحق الجامع من الأخوة الإيمانية ويغلب ذلك عنده على المعنى المفرق؛ لأن هذه هي طبيعة الدين الإسلامي؛ إذ لا يُعقَل أن نضيع الأصل في محاولتنا لإثبات فرع من فروعه.

ثم إن فهم الطبيعة البشرية التي استولى عليها النقص، يجعل التعامل مع العلماء قائماً على هذا الأساس، فمن الطبيعي أن يخطئ العالم - فضلاً عن غيره - ، ومن تعامل مع عالم من منطلق أنه لا يخطئ أو أنه لا يهم، فقد ظلمه هو قبل أن يظلم غيره. وكفى المرءَ نبلاً أن تُعَد معايبهُ.

وشيخ الإسلام ابن تيميّة عالم فذ، لكنه لم يخرج عن إطار هذا القانون الكوني، ولذلك فلا عجب أن نرى من ينتقده ويرد عليه - بل ويشنع بشدة أحياناً - ثم يسميه "شيخ الإسلام" في مواضع أخرى وينعته بنعوت القديسين، وليس هذا في الحقيقة - عند التأمل - تناقضاً أو اضطراباً، بقدر ما هو وصف للطبيعة البشرية، وتأكيد لاستيلاء النقص عليها، وحكاية للأوصاف التي تقتضي المدح في مواضع، وتلك التي تقتضي الذم في مواضع أخرى.

وموقف الإمام الذهبي (ت٧٤٨هـ) من الشيخ ابن تيميّة يساعدنا على تجلية هذا المعنى.

يقول رحمه الله في (ذيل تاريخ الإسلام) أثناء ترجمة شيخ الإسلام ابن تيميّة: "كان قوّالاً بالحق، نهّاءً عن المنكر، لا تأخذه في الله لومة لائم، ذا سطوة وإقدام وعدم مداراة الأغيار. ومن خالطه وعرفه قد ينسبني إلى التقصير في وصفه، ومن نابذه وخالفه ينسبني إلى التغالي فيه، وليس الأمر كذلك. مع أنني لا أعتقد فيه العصمة، كلا؛ فإنه مع سعة علمه وفرط شجاعته وسيلان ذهنه وتعظيمه لحرمات الدين: بشر من البشر؛ تعتريه حدة في البحث، وغضب وشظف للخصم، تزرع له عداوة في النفوس ونفوراً عنه. وإلا - والله- فلو لاطف الخصوم ورفق بهم ولزم المجاملة وحسن المكالمة: لكان كلمة إجماع؛ فإن كبارهم وأئمتهم خاضعون لعلومه وفقهه، معترفون بشفوفه وذكائه، مقِرُّون بندور خطئه.

لست أعني بعض العلماء الذي شعارهم وهِجِّيرَاهم الاستخفاف به والازدراء بفضله والمقت، حتى استجهلوه وكفروه ونالوا منه من غير أن ينظروا في تصانيفه ولا فهموا كلامه ولا لهم حظ تام من التوسع في المعارف. والعالم منهم قد ينصفه ويرد عليه بعلم. وطريق العقل: السكوت عما شجر بين الأقران، رحم الله الجميع.

وأنا أقل من أن ينبه على قدره كلمي، أو أن يوضح نبأه قلمي؛ فأصحابه وأعداؤه خاضعون لعلمه، مقرون بسرعة فهمه، وأنه بحر لا ساحل له وكنز لا نظير له، وأن جوده حاتمي وشجاعته خالدية. ولكن قد ينقمون عليه أخلاقاً وأفعالاً: منصفهم فيها مأجور، ومقتصدهم فيها معذور، وظالمهم فيها مأزور، وغاليهم مغرور. وإلى الله ترجع الأمور.

وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك، والكمال للرسل، والحجة في الإجماع. فرحم الله امرءاً تكلم في العلماء بعلم، أو صمت بحلم، وأمعن في مضايق أقاويلهم بتؤدة وفهم، ثم استغفر لهم ووسع نطاق المعذرة، وإلا: فهو لا يدري، ولا يدري أنه لا يدري. وإن أنت عذرت كبار الأئمة في معضلاتهم ولا تعذر ابن تيميّة في مفرداته: فقد أقررت على نفسك بالهوى وعدم الإنصاف. ولا ريب أنه لا اعتبار بذم أعداء العالم؛ فإن الهوى والغضب يحملهم على عدم الإنصاف والقيام عليه. ولا اعتبار بمدح خواصه والغلاة فيه؛ فإن الحب يحملهم على تغطية هنَاته، بل

إنهم قد يعدونها محاسن. وإنما العبرة بأهل الورع والتقوى من الطرفين، الذين يتكلمون بالقسط ويقومون لله ولو على أنفسهم وآبائهم.

فهذا الرجل لا أرجو على ما قلته فيه دنيا ولا جاهاً ولا مالاً بوجه أصلاً.. مع خبرتي التامة به، ولكن لا يسعني في ديني ولا عقلي أن أكتم محاسنه وأدفن فضائله، وأبرز ذنوباً له مغفورة في سعة كرم الله تعالى وصفحه، مغمورة في بحر علمه وجوده. فالله يغفر له ويرضى عنه ويرحمنا إذا صرنا إلى ما صار إليه. مع أني مخالف له في مسائل أصلية وفرعية قد أبديت آنفاً أن خطأه فيها مغفور، بل قد يثيبه الله تعالى على حسن قصده وبذل وسعه، والله الموعد. مع أني قد أوذيت - لكلامي فيه - من أصحابه وأضداده، فحسبي الله. وقد تعبت بين الفريقين؛ فأنا عند محبه: مقصر، وعند عدوه: مسرف مكثر. كلاّ والله".

وكان الإمام الذهبي قد أرسل إلى شيخ الإسلام ابن تيميّة قبل وفاته ببضع سنين (النصيحة الذهبية)، يقول في أولها:

"الحمد لله على ذلتي، يارب ارحمني وأقلني عثرتي، واحفظ عليَّ إيماني. واحزناه على قلة حزني، وا أسفاه على السنة وذهاب أهلها، واشوقاه إلى إخوان مؤمنين يعاونونني على البكاء، واحزناه على فقد أناس كانوا مصابيح العلم وأهل التقوى وكنوز الخيرات، آهٍ على وجود درهم حلال وأخ مؤنس.

طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس، وتباً لمن شغله عيوب الناس عن عيبه، إلى كم ترى القذاة في عين أخيك وتنسى الجذع في عينك؛ إلى كم تمدح نفسك وشقاشقك وعباراتك وتذم العلماء وتتبع عورات الناس..".

إلى أن قال في آخرها: "وأعداؤك - والله- فيهم صلحاء وعقلاء وفضلاء، كما أن أوليائك فيهم فجرة وكذبة وجهلة وبطلة وعور وبقر. قد رضيت منك بأن تسبني علانية وتنتفع بمقالتي سراً، رحم الله امرءاً أهدى إليَّ عيوبي، فإني كثير العيوب غزير الذنوب، الويل لي إن أنا لا أتوب، ووا فضيحتي من علام الغيوب.. ودوائي عفو الله ومسامحته وتوفيقه وهدايته.. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين".

وهذا الموقف العميق في تجرده وحياده - إلى درجة تشبه التناقض أحياناً- دعا العلامة يوسف النبهاني الأزهري (ت١٣٥٠هـ) إلى دفع دعوى التناقض هذه، فيقول:

"وقد وزنته بعقلي، فلم أجد فيه تناقضاً؛ ولكنه حكى ما يعلمه من أحوال ابن تيميّة، فمدحه تارة وذمه تارة أخرى بحسب أوصافه التي تقتضي المدح والذم، وليس في ذلك شيء من التناقض رحمهما الله تعالى"(١).

وفي هذا المقام: نستعرض مثالاً من الأمثلة السامقة من التوقير والتقدير المقارنَيْن للخلاف الذي قد يكون في أحيان كثيرة شديد الحدة.

فهذا العلامة الشيخ كمال الدين ابن الزملكاني الشافعي (ت ٧٢٧هـ) الذي ناظر الشيخ ابن تيميّة غير مرة، وحاجحه في عقيدته من غير مسامحة، وله مجلد في الرد عليه في مسألة الطلاق، ينصف ابن تيمية. ومع ذلك: فقد حكى العلامة زين الدين عمر الوردي (ت ٧٤٩هـ) في كتابه (تتمة المختصر في أخبار البشر): أن بعض الناس تنقص مرة من ابن تيميّة عند قاضي القضاة ابن الزملكاني وهو بحلب - وكان ابن الوردي حاضراً- ، فقال الشيخ ابن الزملكاني: "ومن يكون مثل الشيخ تقي الدين في زهده وصبره وشجاعته وكرمه وعلومه! والله لولا تعرضه للسلف لزاحمهم بالمناكب"(٢).

وهذا الحافظ العلامة صلاح الدين خليل بن كَيْكَلَدِي العلائي الشافعي (ت٧٦٣هـ): له تذكرة جمع فيها المسائل التي أخذها على ابن تيميّة خصومُه أو نسبوها إليه، فهو يقول رحمه الله: "ذكر المسائل التي خالف فيها ابن تيميّة الناس في الأصول والفروع؛ فمنها ما خالف فيها الإجماعَ، ومنها ما خالف فيها الراجح من المذاهب". ويعدد العلامة صلاح الدين الكثير من المسائل.

ثم لا يلبث العجب أن يملأ النفس عندما نرى الحافظ العلائي يقول وهو يروي عن الإمام ابن تيميّة: "أخبرنا شيخنا وسيدنا شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيميّة"(٣).

---

(١) النبهاني، يوسف بني إسماعيل. **شواهد الحق في الاستعانة بسيد الخلق**، ص ٩٤.

(٢) ابن الوردي، عمر بن المظفر. **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ج٢، ص١٥٩.

(٣) ابن ناصر الدين. **الرد الوافر**، ص٩٨.

بل قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: "قرأت بخط الحافظ صلاح الدين العلائي في ثبت شيخ شيوخنا الحافظ بهاء الدين عبدالله بن محمد بن خليل ما نصه: وسمع بهاء الدين المذكور على الشيخين: شيخنا وسيدنا وإمامنا فيما بيننا وبين الله تعالى، شيخ التحقيق، السالك بمن اتبعه أحسن طريق، ذي الفضائل المتكاثرة، والحجج القاهرة، التي أقرت الأمم كافة أن هممها عن حصرها قاصرة، ومتعنا الله بعلومه الفاخرة، ونفعنا به في الدنيا والآخرة، وهو الشيخ الإمام العالم الرباني، والحبر البحر القطب النوراني، إمام الأئمة، بركة الأمة، علامة العلماء، وارث الأنبياء، آخر المجتهدين، أوحد علماء الدين، شيخ الإسلام، حجة الأعلام، قدوة الأنام، برهان المتكلمين، قامع المبتدعين، سيف المناظرين، بحر العلوم، كنز المستفيدين ترجمان القرآن، أعجوبة الزمان، فريد العصر والأوان: تقي الدين، إمام المسلمين، حجة الله على العالمين، اللاحق بالصالحين، والمشبه بالماضين، مفتي الفرق، ناصر الحق، علامة الهدى، عمدة الحفاظ، فارس المعاني والألفاظ، ركن الشريعة، ذو الفنون البديعة: أبو العباس ابن تيميّة"[1].

كل ذلك يبرهن على أننا في حاجة إلى قراءة واعية لخلاف العلماء، وإنصاف في تأمله، وتروٍّ في اتخاذ المواقف من أطراف الخلاف - لا أقل من أن نسلك مسلك اصحاب الخلاف أنفسهم في عظيم أدبهم، وسمو نفوسهم، وكريم طباعهم.

يقول الإمام العلامة تاج الدين عبدالوهاب السبكي (ت٧٧١هـ) في طبقات الشافعية: "ينبغي لك أيها المسترشد أن تسلك سبيل الأدب مع جميع الأئمة الماضين، وأن لا تنظر إلى كلام بعض الناس فيهم إلا ببرهان واضح، ثم إن قدرت على التأويل وتحسين الظن بحسب قدرتك فافعل، وإلاّ فاضرب صفحاً عما ترى بينهم؛ فإنك يا أخي لم تخلق لمثل هذا، وإنما خُلِقْتَ للاشتغال بما يعنيك من أمر دينك.

وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول: إذا بلغك أن أحداً من الأئمة شدد النكير على أحد من أقرانه، فإنما ذلك خوفاً على أحد أن يفهم من كلامه خلاف مراده، لاسيما علم العقائد فإن الكلام في ذلك أشد"[2].

---

(١) العسقلاني. الدرر الكامنة، ج١، ص١٥٩.

(٢) ابن الألوسي. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، ص٥٢، ٥٣.

إن الجماعة العلمية تحمي أصحابها من الشذوذ والتطرف ؛ إذ هي كفيلة بتقييم الآراء والمذاهب وتنزيلها منازلها اللائقة بها ، وما ذلك إلاّ لأنها تقوم بنقل الدين لمن بعدها وحفظ علوم الشريعة جيلاً بعد جيل ، وإرساء قواعد الفهم والاستنباط. وهذا يستلزم نقل الظني على ظنيته والقطعي على قطعيته ، وليس اختيارُ عالم لأحد طرفي الظني بموجب له قطعاً ، كما أن مخالفة آخر للقطعي - وإن كان معذوراً مجتهداً - لا تخرجه عن كونه قطعياً.

وهذا بخلاف نقل آراء عالم بعينه ، والتشبث بها على أنها هي الدين ، ثم امتحان الناس عليها وتصنيفهم على أساسها ؛ فإن اتباع عالم في كل ما يقوله خلل في المنظومة العلمية - إن لم يكن هدماً لها - بالغاً ما بلغ هذا العالم في ذكائه واجتهاده وعلمه وحفظه ، لأنا بذلك نكون قد نقلنا الدين كما نريد ، لا كما يريد الله سبحانه الذي أنزله قطعياً في قطعيِّه ظنياً في ظنيِّه.

ثم إن هناك فرقاً بين تبني آراء مجتهد معين في مسائل بعينها مع معرفة محلها من القطع والظن ، وبين بناء منهج علمي متكامل على أقوال هذا المجتهد في مسائل الشريعة كلها ، وبثها بين الناس على أنها هي الحق أو الراجح وما عداها باطل أو مرجوح ، وأن هذا الإمام قد صحَّح الصحيح وقبَّح القبيح ، حتى يصل الحال إلى أن يقال في كل مسألة : وماذا قال فيها هذا الإمام؟ حتى يُعتقد رأيه ويُتمسَّك به ويوالىَ ويعادَى عليه.

إن هذا المنهج - بحصره الأمة في إمام بعينه - يهدم حضارة الأمة ، من حيث يشعر أصحابه ومتبعوه أو لا يشعرون ؛ إذ إن هذه الأمة المحمدية تميزت عن سائر الأمم بأن حضارتها قامت على خدمة نص الوحي وفهمه ، فإذا خرجنا عن كل هذه الجهود المستمرة المتكاثرة عبر الأجيال المتوالية لنختصرها في عالم بعينه : كان هذا مناقضة لأخص خصائص هذه الشريعة الخاتمة ، وهي صلاحيتُها لكل زمان ومكان ومرونتها لاستيعاب الأشخاص والأحوال.

والناظر في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيميّة : يشاهد عند كل من ترجم له هذا المعنى بوضوح وجلاء. فمع هذا الثناء العاطر والمدح والإطراء من غالب من ترجم له : نجدهم يذكرون له أشياء خالف فيها غيره من العلماء ، وأوذي بسببها ، وامتحن من أجلها - يذكرونها على سبيل الإنكار - ثم يسارعون إلى الترحم عليه والاستغفار له حتى لا يظن القارئ المبتدئ أن في ذلك الإنكار عليه إخراجاً له عن نطاق العلم والفضل.

فهذا العلامة خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ) يرثي شيخ الإسلام بقصيدة أولها:

إن ابن تيميّة لما قضى ضاق بأهل العلم رحب الفضا

ويقول فيها:

قد أجمع الناس على حبه ولا اعتبار بالذي أبغضا

ويقول فيه أيضاً:

"وعلى الجملة: فكان الشيخ تقي الدين ابن تيميّة أحد الثلاثة الذين عاصرتهم ولم يكن في الزمان مثلهم، بل ولا قبلهم من مائة سنة، وهم:

الشيخ تقي الدين ابن تيميّة، والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد، وشيخنا العلامة تقي الدين السبكي. وقلت في ذلك:

ثلاثة ليس لهم رابع فلا تكن من ذاك في شك

وكلهم منتسب للتقى يَقْصُر عنهم وصفُ من يحكي

فإن تشأ قلتَ: ابن تيميّة وابن دقيق العيد والسبكي

ثم نراه يقول منكراً:

"إلا أنه انفرد بمسائل غريبة، ورجح فيها أقوالاً ضعيفة عند الجمهور معيبة، كاد منها يقع في هوة، ويسلم منها لما عنده النية المرجوة. والله يعلم قصده وما يترجح من الأدلة عنده.

وما دمرَّ عليه شيء كمسألة الزيارة، ولا شن عليه مثلها إغارة؛ ودخل منها إلى القلعة معتقلاً، وجفاه صاحبه وقلا، وما خرج منها إلاّ على الآلة الحدباء، ولا رجع منها إلاّ إلى البقعة الجدباء. والتحق باللطيف الخبير، وولى والثناء عليه كنشر العبير)"[1].

---

(١) الصفدي، **أعيان العصر وأعوان النصر**. انظر ترجمة الشيخ ابن تيميّة.

وكذلك عمل العلامة أحمد بن فضل الله العمري (ت ٧٤٩هـ): في ترجمته لابن تيميه[١]، وفي كتاب (مرآة الجنان) للعلامة الشيخ أبي عبدالله اليافعي اليماني (ت٧٦٧هـ)، يقول عن شيخ الإسلام ابن تيميّة:

"وله مسائل غريبة أُنكر عليه فيها، وحُبس بسببها، مباينةٌ لمذهب أهل السنة. ومن أقبحها: نهيه عن زيارة قبر النبي ﷺ، وطعنه في مشايخ الصوفية العارفين؛ كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، والأستاذ الإمام أبي القاسم القشيري، والشيخ ابن العريف، والشيخ أبي الحسن الشاذلي. وخلائق من أولياء الله الكبار الصفوة الأخيار. وكذلك ما قد عُرِفَ من مذهبه: كمسألة الطلاق وغيرها، وكذلك عقيدته في الجهة وما نقل عنه فيها من الأقوال الباطلة. وغير ذلك مما هو معروف في مذهبه".

هذا مع وصفه له بأنه: "الشيخ الحافظ الكبير تقي الدين.. سمع من جماعة وبرع في حفظ الحديث والأصلين، وكان يتوقد ذكاءً"[٢].

ومما يزيد الأمر وضوحاً: أن المدرسة الحنبلية نفسها لم تعتمد كثيراً مما تفرد به شيخ الإسلام رحمه الله، بل أنكر عليه بعض من عاصره منهم بعضاً من ذلك: يقول الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ): "وطوائف من أئمة أهل الحديث وحفاظهم وفقهائهم: كانوا يحبون الشيخ ويعظمونه، ولم يكونوا يحبون له التوغل مع أهل الكلام ولا الفلاسفة.

وكذلك كثير من العلماء من الفقهاء والمحدثين والصالحين: كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شذ بها. حتى إن بعض قضاة العدل من أصحابنا منعه من الإفتاء ببعض ذلك"[٣].

وهو يعني بذلك: قاضي القضاة الإمام شمس الدين الزيني الصالحي الحنبلي؛ فإنه ذكر في ترجمته: أنه كان مصمماً على الحق، لا يخاف في الله لومة لائم، وهو الذي حكم على ابن تيميّة بمنعه من الفتيا بمسائل الطلاق وغيرها مما يخالف المذهب[١].

---

(١) العمري، ابن فضل. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، ترجمة الشيخ ابن تيمية.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٢٧٧.

(٣) ابن رجب. **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج٤، ص٣٩٤.

وينقل العلامة نجم الدين الغزي (ت ١٠٦١هـ) في ترجمة القاضي شهاب الدين الشويكي الحنبلي (ت ١٠٠٧هـ): أنه كان يَرُدُّ الزوجة إلى زوجها بعد وقوع الطلقات الثلاث - على مذهب ابن تيميّة- خفية، ثم كان يظهر أمره وينكر عليه شيخ الإسلام الشيخ أحمد بن أبي الوفا مفتي الحنابلة وغيره من علماء الحنابلة.

قال: "وقد بلغني أن شيخه موسى الحجاوي - العلامة صاحب (الإقناع) ومفتي الحنابلة بدمشق- دعا عليه، وأن ما كان فيه من المحنة بدعائه"[٢]. عفا الله عنه ورحمه وغفر له.

ويقول الشيخ العلامة مصطفى الشطي الحنبلي الدمشقي: "قد خرج شيخ الإسلام ابن تيميّة من مذهبه الحنبلي في عدة مسائل تفرد بها، وتهيأ بخصوصها للاجتهاد المطلق، إلا أنها لم تدون على كونها مذهباً له كما دونت فروع مسائل المذاهب الأربعة.

فمنها: ما كان يحب المناظرة فيه ولم يفت به لأحد؛ كمسألة إلغاء مفهوم العدد في الطلاق، وأنه يقع واحدة وإن كان بلفظ الثلاث والألف أو الأكثر من ذلك.

ومنها: تحريم شد الرحل لغير المساجد الثلاثة، ومنع الاستغاثة بالأنبياء والصالحين. وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه.

فليست المسائل المذكورة من مذهب الإمام أحمد، ولا ورد فيها رواية عن الإمام أحمد. ونص فقهاء الحنابلة على أنه لا يتابع فيها. "فمن ادعى أنه حنبلي المذهب فليس له القول بها"[٣].

خطأ العالم اجتهاد لا يسقط قدره وفضله:

وكما أن خطأ العالم الذي أنكرته عليه الجماعة العلمية لا يسوغ تبنيه، فضلا عن جعله دينا يوالى ويعادى عليه.. فكذلك لم يكن هذا الخطأ ليسقط قدره أو يهتك حرمته أو ينسي فضله. والجماعة العلمية كما تتصدى لشواذ أفرادها وغرائبهم، فهي تتصدى أيضا لمن أراد أن يتخذ من

---

(١) ابن رجب. الذيل على طبقات الحنابلة، ج٤، ص٣٨١.

(٢) الغزي، نجم الدين محمد. لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر، ج١، ص٢٦٧-٢٦٩.

(٣) النبهاني، يوسف بن إسماعيل. شواهد الحق، ص٩٧.

هـذه الاجتهـادات المهجـورة مـسوغا لـتكفير أصـحابها وتفـسيقهم وانتهـاك أعراضـهم وإسـقاط حرمتهم.

وقد أدت اجتهادات شيخ الإسلام ابن تيميّة التي خالف فيها غيره إلى قيام بعض العلماء عليه وتبديعه وتفسيقه بل وتكفيره أيضاً !فممَّن صرح بالوقيعة في شيخ الإسلام: العلامة الـشيخ تقي الدين بن محمد الحصني الحسيني الشافعي (ت ٨٢٩هـ) ؛ فقد ألف فيه كتاباً سماه (دفـع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد)، صرح فيه بتكفير الـشيخ ابـن تيميّـة، بـل زعم الإجماع على ذلك!.

وقال عنه العلامة علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي[١]: "إن ابن تيميّة كافر مجوسي، النصارى واليهود خير منه ؛ فإن النصارى واليهود لهم كتاب، وابن تيمية لا كتاب له".

وهـذا العلامـة الـشيخ يوسـف بـن اسماعيـل النبهـاني الـشافعي في كتابـه (شـواهد الحـق في الاستغاثة بسيد الخلق) يـشدد الـنكير على ابـن تيمية مكثراً مـن ذكـر عبارات التبديع والغـلال، وكذلك فعل العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري الحنفي وكيل المشيخة الإسلامية العثمانية.

وهذا ابن حجر الهيثمي الشافعي يقول: "ابن تيمـيّـة: عبـدٌ خذلـه الله تعـالى وأضـله، وأعمـاه وأصمه وأذله، بذلك صرح الأئمة الذين بينوا فساد أحواله وكذب أقواله، ومـن أراد ذلـك فعليه بمطالعـة كـلام الإمـام المجتهـد المتفـق عـلى إمامتـه وجلالتـه وبلوغـه مرتبـة الاجتهـاد: أبـي الحـسن السبكي، وولده التاج، والشيخ الإمام العز ابن جماعة، وأهـل عـصرهم مـن الـشافعية والمالكيـة والحنفية..

والحاصل: أنه لا يقـام لكلامـه وزن، بـل يرمـى في كـل وعـر وحـزن، ويعتقـد فيـه أنـه مبتـدع ضال، جاهل غال. عامله الله تعالى بعدله، وأجارنـا مـن مثـل طريقتـه وعقيدتـه وفعلـه. آمين" إلى غير ذلك في كلام كثير في غير موضع[٢].

---

(١) ابن ناصر الدين. الرد الوافر، ص١٢٨- ١٢٩، وانظر رد العلامة زين الدين التفهني الحنفي على العلاء البخاري في الرد الوافر، ص١٥٣، كذلك رد العلامة الحافظ بدرالدين العيني.

(٢) ابن الألوسي. جلاء العين، ص٤- ٥.

نعم قد نُسِبَ للشيخ تقي الدين ابن تيميّة أشياء أنكرها عليه معاصروه، وانتصب للرد عليه الشيخ تقي الدين السبكي في مسألتي الزيارة والطلاق، وأفرد كلاً منهما بتصنيف، وليس في ذلك ما يقتضي كفره وزندقته أصلاً، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب هذا القبر - يعني النبي ﷺ- ، والسعيد من عُدَّت غلطاته، وانحصرت سقطاته.

ثم إن الظن بالشيخ تقي الدين: أنه لم يصدر منه ذلك تهوراً وعدواناً - حاشا لله- بل لعله لرأي رآه وأقام عليه برهاناً. ولم نقف إلى الآن - بعد التتبع والفحص- على شيء من كلامه يقتضي كفره ولا زندقته، إنما نقف على رده على أهل البدع والأهواء، وغير ذلك مما يُظَنُّ به براءة الرجل وعلو مرتبته في العلم والدين. وتوقير العلماء والكبار وأهل الفضل: متعين"[1].

وكان من حفظ الله تعالى لدين هذه الأمة وعلومها أن هبَّت الجماعة العلمية منكِرة على العلاء البخاري قوله الشنيعَ هذا، مؤكدة أدب الخلاف في المنهج العلمي.

فكان أن ألف العلامة الحافظ شمس الدين ابن ناصر الدين الدمشقي الشافعي (ت٨٤٢هـ) كتابه (الرد الوافر على من زعم أن من سمَّى ابن تيميّة "شيخَ الإسلام" كافر)، وحشد فيه تراجم نحوٍ من سبعة وثمانين عالماً - منهم سبعة من كبار السادة الأحناف- كلهم لقبوا الإمام ابن تيميّة "بشيخ الإسلام".

ثم قال: "وهذا آخر من ذكرنا من الأعلام، ممن سمى الشيخ تقي الدين ابن تيميّة بشيخ الإسلام، ولقد تركنا جمّاً غفيراً وأناسيَّ كثيراً ممن نص على إمامته وما كان عليه من زهده وورعه وديانته".

ثم شفع ذلك بالتقاريظ التي كتبها العلماء المصريون على هذا التأليف بالقاهرة المحروسة؛ والتي أنكروا فيها هذا المسلك الشاذ في التعامل مع أخطاء المجتهدين ومن هؤلاء العلماء ابن حجر العسقلاني، وصالح بن عمر البلقيني، وتاج الدين السبكي..."[2].

---

(١) ابن الألوسي، جلاء العين، ص١٤٨.

(٢) ابن ناصر الدين، الرد الوافر، ص١٤٥- ١٤٦.

ثم ألف العلامة صاحب التصانيف الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (ت١٠٣٣هـ) كتاب (الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيميّة)، وحشد فيه من الثناء والمدح على شيخ الإسلام ابن تيميّة ما أظهر به فضله ومحاسنه، مضيفاً إلى كتاب (الرد الوافر) ثناء أهل القرون التاسع والعاشر والحادي عشر على الشيخ، مثبتاً امتدادَ تيار الثناء المتوازن وغلبتَه على التركيز المذموم على الأخطاء وتهويلها وجعلها مادة للتكفير والتضليل والتبديع والتفسيق.

ثم ألف العلامة الشاه ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ) رسالة في (مناقب ابن تيميّة والدفاع عنه) بيّن فيها تفوق ابن تيمية في كثير من العلوم.

ثم ألف السيد العلامة صفي الدين الحنفي البخاري نزيل نابلس، كتاب (القول الجليّ في ترجمة الشيخ تقي الدين ابن تيميّة الحنبليّ)، ذكر فيه مناقب الشيخ وكلام العلماء في الثناء عليه.

وقد قرظه الشيخ عبد الرحمن الكزبري الدمشقي الشافعي؛ كما قرظه الشيخ محمد التافلاتي المغربي مفتي القدس.

ثم جاء العلامة السيد نعمان الألوسي البغدادي الحنفي (ت ١٣١٧هـ)، فألف كتاباً حافلاً سماه (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين) وأتمه سنة ١٢٩٧هـ، جمع فيه كل كلام العلامة شيخ الإسلام ابن حجر الهيتمي في شيخ الإسلام ابن تيميّة، ثم أجاب عن كل ذلك في أسلوبٍ غايةً في الأدب ومعرفة أقدار أهل العلم في الخطاب والجواب، ووصف فيه الإمامين كليهما بالأوصاف العاطرة التي تليق بهما.

وإنه لمن الظلم لعلمائنا، وعدم الواقعية مع أنفسنا: أن ندعي أن كل هؤلاء الأعلام الشامخة قد خفي أو التبس عليهم أمر الشيخ ابن تيميّة ثم اتضح لنا نحن، أو قلّدوا في ذلك مَن مَدَحَه دون معرفة ثم عرَفْنا نحن؛ هذا مع اتفاق الأقران المختلفين منهم على ذلك - كالعيني وابن حجر- في موقف علمي واضح، لا تعتريه شائبة.

إننا بهذه الدعاوي نُفْقِد الناسَ الثقةَ في تاريخنا - شئنا أم أبينا- بنفس القدر الذي نفقدها نحن فيه بادعائنا أن ما أنكره عليه هؤلاء العلماء كلهم كان تحت تأثير الحساد والأعداء والحاقدين.

الفصل الثالث:

شيخ الإسلام ابن تيمية
وشد الرحال إلى المسجد الأقصى المبارك

إبراهيم مهنا*

المقدمة:

كان الحافز لكتابة هذا البحث هو افتراءات يهودية نشرت مؤخراً، حرّف واضعوها بعض مقاصد فتاوى وكتابات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وتلاعبوا بالألفاظ، واستخدموها في غير موضعها، خاصة ما كتبه في مسألة الزيارة إلى بيت المقدس، في محاولة بائسة لإثبات أن هناك علماء مسلمين كبار قد قللوا من مكانة القدس في الإسلام.

لذلك فإن ما يهدف إليه هذا البحث هو إيراد الحقائق كما هي وبشكل موضوعي، مما يكشف ويفضح وسيلة خبيثة من وسائل المزورين والمضللين، ويهدف إلى الإسهام في تبصير المسلمين وقياداتهم في فتاوى وموقف عالم جليل من علماء المسلمين في مسألة شد الرحال إلى المسجد الأقصى، والعبادات المشروعة فيه. وأن فتاويه لم تأت من فراغ، وأن ابن تيمية لم يكن منفرداً في موقفه بل كان هذا الموقف تعبيراً عن رأي وإجماع علماء المسلمين في عصره.

أولاً: ما كتب ابن تيمية في زيارة بيت المقدس:

١- فصل في زيارة بيت المقدس:

كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حول زيارة بيت المقدس فصلاً، جاء فيه ما يلي: "في زيارة بيت المقدس ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا". وفي الصحيحين من حديث أبي سعيد وأبي هريرة، وقد روي من طرق أخرى، وهو حديث مستفيض متلقى بالقبول، أجمع أهل العلم على صحته وتلقيه بالقبول والتصديق. واتفق علماء المسلمين على استحباب السفر

---

* تخصص دراسات سكانية، ومسؤول الإعلام والدراسات في سفارة فلسطين في الأردن.

إلى بيت المقدس للعبادة المشروعة فيه، كالصلاة، والدعاء، والذكر، وقراءة القرآن، والاعتكاف"[1].

وكتب: "وتنازع العلماء فيمن نذر السفر إليه في الصلاة فيه أو الاعتكاف فيه: هل يجب عليه الوفاء بنذره؟ على قولين مشهورين، وهما قولان للشافعي:

- أحدهما: يجب الوفاء بهذا النذر، وهو قول الأكثرين، مثل مالك، وأحمد بن حنبل، وغيرهما.
- والثاني: لا يجب، وهو قول أبي حنيفة، فإن من أصله أنه لا يجب النذر إلا ما كان جنسه واجباً بالشرع، فلهذا يوجب نذر الصلاة والصيام والصدقة والحج والعمرة، فإن جنسها واجب بالشرع ولا يوجب نذر الاعتكاف، فإن الاعتكاف لا يصح عنده إلا بصوم، وهو مذهب مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه.

وأما الأكثرون، فيحتجون بما رواه البخاري في صحيحه عن عائشة - رضي الله عنها- عن النبي ﷺ أنه قال: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه". فأمر النبي ﷺ بالوفاء بالنذر لكل من نذر أن يطيع الله، ولم يشترط أن تكون الطاعة من جنس الواجب بالشرع، وهذا قول أصح. وهكذا النزاع لو نذر السفر إلى مسجد النبي ﷺ، مع أنه أفضل من المسجد الأقصى، وأما لو نذر إتيان المسجد الحرام لحج أو عمرة، وجب عليه الوفاء بنذره باتفاق العلماء. والمسجد الحرام أفضل المساجد، ويليه مسجد النبي ﷺ، ويليه المسجد الأقصى، وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام". والذي عليه جمهور العلماء: أن الصلاة في المسجد الحرام أفضل منها في مسجد النبي ﷺ، وقد روى أحمد والنسائي وغيرهما عن النبي ﷺ: "أن الصلاة في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة، وأما في المسجد الأقصى، فقد روي أنها بخمسين صلاة، وقيل: بخمسمائة صلاة، وهو أشبه"[2]. إلى هنا انتهى ما ورد بالنص حول زيارة المسجد الأقصى.

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموعة الفتاوى- كتاب الفقه**، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، ط١، الرياض: مكتبة العبيكة، مصر: ودار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ج٧، الزيارة، المجلد٢٧، ص٧.

(2) ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، المجلد ٢٧، ص٨.

وكتب فصلاً آخر عن زيارة المسجد الأقصى ورد فيه ما يلي: "وأما زيارة بيت المقدس، فمشروعة في جميع الأوقات، ولكن لا ينبغي أن يؤتى في الأوقات التي تقصدها الضلال، مثل عيد النحر، فإن كثيراً من الضلال يسافرون إليه ليقفوا هناك، والسفر إليه لأجل التعريف به معتقداً أن هذا قربة، محرم بلا ريب، وينبغي ألا يتشبه بهم، ولا يكثر سوادهم. وليس السفر إليه مع الحج قربة. وقول القائل: قدّس الله حجتك. قول باطل لا أصل له، كما يروى: "من زارني وزار أبي في عام واحد ضمنت له الجنة". فإن هذا كذب باتفاق أهل المعرفة بالحديث، بل وكذلك كل حديث يرى في زيارة قبر النبي ﷺ فإنه ضعيف، بل موضوع، ولم يرو أهل الصحاح والسنن والمسانيد - كمسند أحمد وغيره- من ذلك شيئاً"[1].

وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن زيارة القدس، فأجاب: "الحمد لله، أما السفر إلى بيت المقدس للصلاة فيه، والاعتكاف أو القراءة أو الذكر، أو الدعاء، فمشروع مستحب، باتفاق علماء المسلمين. وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة وأبي سعيد أنه قال: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا". والمسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى عليه وسلم أفضل منه"[2].

ويشير ابن تيمية رحمه الله في معرض جوابه على وجوب الوفاء بنذر زيارة المسجدين النبوي والأقصى، بالقول: "فالجمهور يوجبون الوفاء به في المسجدين الآخرين، كمالك والشافعي وأحمد، لكون السفر إلى الفاضل لا يغني عن السفر إلى المفضول"[3].

وكتب في مجموعة الفتاوى ما يلي: "والمساجد الثلاثة لها فضل على ما سواها، فإنها بناها أنبياء، ودعوا الناس إلى السفر إليها... ونبينا دعا إلى الثلاثة، إلى مسجده والمسجدين، ولكن جعل السفر إلى المسجد الحرام فرضاً، والآخرين تطوعاً"[4].

---

(١) ابن تيمية. مجموعة الفتاوى، المجلد ٢٧، ص١٣- ١٤.

(٢) المرجع السابق، المجلد ٢٧، ص١٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٩.

(٤) المرجع السابق، المجلد ٢٧، ص١٤٣- ١٤٤.

٢- المسجد الأقصى هو المكان الوحيد الذي يقصد بالزيارة في بيت المقدس:

كتب ابن تيمية في الموضوع ما يلي: "وليس في بيت المقدس مكان يقصد للعبادة سوى المسجد الأقصى، لكن إذا زار قبور الموتى وسلّم عليهم وترحم عليهم - كما كان النبي ﷺ يعلم أصحابه- فحسن، فإن النبي ﷺ كان يعلّم أصحابه إذا زار القبور أن يقول أحدهم: "السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمؤمنات، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون"[1].

وفي فصل آخر كتب ما يلي: "وليس ببيت المقدس مكان يسمى حرماً"[2]. وأعاد ابن تيمية التأكيد على تسمية الأقصى بالمسجد، في كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم"، عندما أورد حادثة مجيء عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، إلى بيت المقدس وماذا فعل بها. وكتب: "فقال عمر: ابنهِ في صدر المسجد، فإن لنا صدور المساجد فبناه في قبلي المسجد. وهو الذي يسميه كثير من العامة اليوم: الأقصى[3]، والأقصى: اسم للمسجد كله، ولا يسمى هو ولا غيره حرماً، وإنما الحرم بمكة والمدينة خاصة"[4]. وأضاف: لم يمس عمر الصخرة ولم يقربها ولا صلّى عندها ولم يقبلها.

وأورد ابن تيمية ما يلي: "وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ لما أتى بيت المقدس ليلة الإسراء صلى فيه ركعتين، ولم يصل بمكان غيره ولا زاره"[5].

٣- العبادات المشروعة في المسجد الأقصى:

كتب ابن تيمية رحمه الله حول العبادات المشروعة في المسجد الأقصى، ما يلي: "والعبادات المشروعة في المسجد الأقصى هي من جنس العبادات المشروعة في مسجد النبي ﷺ وغيره من سائر المساجد إلا المسجد الحرام، فإنه يشرع فيه زيادة على سائر المساجد بالطواف بالكعبة، واستلام الركنين اليمانيين، وتقبيل الحجر الأسود. وأما مسجد النبي ﷺ والمسجد الأقصى وسائر المساجد، فليس فيها ما يطاف به، ولا فيها ما يتمسح به، ولا يقبل، فلا يجوز لأحد أن يطوف بحجرة النبي ﷺ، ولا بغير ذلك من مقابر الأنبياء والصالحين، ولا بصخرة بيت المقدس، ولا

---

(١) ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، المجلد٢٧، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، المجلد٢٧، ص١٣.

(٣) يطلق العامة اسم المسجد الأقصى على البناء الذي أقامه عمر بن الخطاب، يؤكد ابن تيمية أن المقصود بالمسجد الأقصى كل مساحة الأرض داخل أسوار المسجد وما أقيم عليها من مساجد وعمائر، والمساحة حوالي ١٤٤ دونم.

(٤) ابن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم**، مطابع المجد التجارية، ص٤٣٤.

(٥) المرجع السابق، ص٤٣٨.

بغير هؤلاء، كالقبة فوق جبل عرفات وأمثالها، بل ليست في الأرض مكان يطاف به كما يطاف بالكعبة.

ومن اعتقد أن الطواف بغيرها مشروع، فهو شر ممن يعتقد جواز الصلاة إلى غير الكعبة، فإن النبي ﷺ لما هاجر من مكة إلى المدينة صلى بالمسلمين ثمانية عشر شهراً إلى بيت المقدس، فكانت قبلة المسلمين هذه المدة، ثم إن الله حوّل القبلة إلى الكعبة، وأنزل الله في ذلك القرآن كما ذكر في سورة البقرة، وصلّى النبي ﷺ والمسلمون إلى الكعبة، وصارت هي القبلة وهي قبلة إبراهيم وغيره من الأنبياء.

فمن اتخذ الصخرة قبلة يصلي إليها، فهو كافر مرتد يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، مع أنها قبلة لكن نسخ ذلك، فكيف بمن يتخذها مكاناً يطاف به كما يطاف بالكعبة؟! والطواف بغير الكعبة لم يشرعه الله بحال، وكذلك من قصد أن يسوق إليها غنماً أو بقراً ليذبحها هناك ويعتقد أن الأضحية فيها أفضل، وأن يحلق فيها شعره في العيد، أو أن يسافر إليها ليعرف بها عشية عرفة، فهذه الأمور التي يشبه بها بيت المقدس في الوقوف والطواف والذبح أو الحلق من البدع والضلالات، ومن فعل شيئاً من ذلك معتقداً أن هذا قربة إلى الله، فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، كما لو صلّيت إلى الصخرة معتقداً أن استقبالها في الصلاة قربة كاستقبال الكعبة. ولهذا بنى عمر بن الخطاب مصلى المسلمين في مقدم المسجد الأقصى"[1].

٤- المسجد الأقصى وضع بعد أربعين عاماً من وضع المسجد الحرام:

أورد ابن تيمية رحمه الله الحديث النبوي الشريف حول وضع المسجد الأقصى، وكتب ما يلي: "كما في الصحيحين عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله، أي مسجد وضع أولاً؟ قال "المسجد الحرام". قلت: ثم أي؟ قال: "المسجد الأقصى". قلت: كم بينهما؟ قال: "أربعون سنة". ثم حيثما أدركتك الصلاة فصل، فإنه مسجد"[2].

وكتب: "صلّت فيه الأنبياء... وصلّى فيه من أولياء الله ما لا يحصيه إلا الله.. وكان الصحابة ثم التابعون يأتون، ولا يقصدون شيئاً مما حوله من البقاع"[3].

---

(١) ابن تيمية. مجموعة الفتاوى، المجلد٢٧، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، المجلد٢٧، ص١٤٠.

(٣) المرجع السابق، المجلد ٢٧، ص١٤١.

ثانياً: فتاوى ابن تيمية في المجاورة، ونذر السفر، والإقامة وتقديس البلدان، والمرابطة في الثغور:

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية: هل الأفضل المجاورة بمكة، أو بمسجد النبي ﷺ، أو المسجد الأقصى، أو المرابطة بثغر من الثغور لأجل الغزو؟

فأجاب: "الحمد لله رب العالمين، المرابطة بالثغور أفضل من المجاورة في المساجد الثلاثة، كما نص على ذلك أئمة الإسلام عامة، بل اختلفوا في المجاورة: فكرهها أبو حنيفة واستحبها مالك وأحمد وغيرهما، ولكن المرابطة عندهم أفضل من المجاورة وهذا متفق عليه بين السلف. حتى قال أبو هريرة رضي الله عنه، "لأن أرابط ليلة في سبيل الله أحب إلي من أن أقوم ليلة القدر عند الحجر الأسود". وذلك أن الرباط من جنس الجهاد، وجنس الجهاد مقدم على جنس الحج، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قيل له: أي العمل أفضل؟ قال: "الإيمان بالله ورسوله". قيل: ثم ماذا؟ قال: "جهاد في سبيل الله". قيل: ثم ماذا؟ قال: "حج مبرور""[1].

وحول نذر الذهاب إلى مسجد المدينة أو بيت المقدس، كتب ما يلي: "ولو نذر المشي إلى مكة للحج والعمرة لزمه باتفاق المسلمين. ولو نذر أن يذهب إلى مسجد المدينة أو بيت المقدس ففيه قولان: أحدهما: ليس عليه الوفاء، وهو قول أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي، لأنه ليس من جنسه ما يجب الشرع. والثاني: عليه الوفاء، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل والشافعي في قوله الآخر، لأن هذا طاعة لله"[2].

وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية: هل تفضل الإقامة في الشام على غيره من البلاد؟

فأجاب: الحمد لله، الإقامة في كل موضع تكون الأسباب فيه أطوع لله ورسوله، وأفعل للحسنات والخير، بحيث يكون أعلم بذلك، وأقدر عليه، وأنشط له، أفضل من الإقامة في موضع يكون حاله فيه في طاعة الله ورسوله دون ذلك، هذا هو الأصل الجامع، فإن أكرم الخلق عند الله أتقاهم.

---

(١) ابن تيمية. مجموعة الفتاوى، المجلد ٢٧، ص١٨.

(٢) المرجع السابق، المجلد ٢٧، ص١٧٨.

والتقوى هي : ما فسرها الله تعالى في قوله : ﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر﴾. إلى قوله تعالى : ﴿أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (البقرة : ١٧٧). وجماعها فعل ما أمر الله به ورسوله، وترك ما نهى الله عنه ورسوله. وإذا كان هذا هو الأصل فهذا يتنوع بتنوع حال الإنسان. فقد يكون مقام الرجل في أرض الكفر والفسوق من أنواع البدع والفجور أفضل، إذا كان مجاهداً في سبيل الله بيده أو لسانه، آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، بحيث لو انتقل عنها إلى أرض الإيمان والطاعة لقلّت حسناته، ولم يكن فيها مجاهداً، وإن كان أروح قلباً. وكذلك إذا عدم الخير الذي كان يفعله في أماكن الفجور والبدع.

ولهذا كان المقام في الثغور بنية المرابطة في سبيل الله تعالى، أفضل من المجاورة بالمساجد الثلاثة باتفاق العلماء، فإن جنس الجهاد أفضل من جنس الحج[1].

وحول تقديس بلد أو موضع ما أشار ابن تيمية إلى قاعدة تعيد الأمر إلى صلاح أهل البلد، وقال : "وهذا أصل يجب أن يعرف، فإن البلد قد تحمد أو تذم في بعض الأوقات لحال أهله، ثم بتغير حال أهله فيتغير الحكم فيهم ؛ إذ المدح والذم والثواب والعقاب إنما يترتب على الإيمان والعمل الصالح أو على ضد ذلك من الكفر والفسوق والعصيان"[2].

معتمداً على قول الله تعالى : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾ (النساء : ١).

وقول النبي ﷺ : "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى، الناس بنو آدم وآدم من تراب"[3]. وأورد ما كتب أبو الدرداء إلى سلمان الفارسي. وكان النبي ﷺ قد آخى بينهما، لما آخى بين المهاجرين والأنصار، وكان أبو الدرداء بالشام، وسلمان بالعراق نائباً لعمر بن الخطاب : أن هلم إلى الأرض المقدسة. فكتب إليه سلمان : أن الأرض لا تقدس أحداً، وإنما يقدس الرجل عمله.

وأورد الحديث النبوي الشريف :

---

(١) ابن تيمية. مجموعة الفتاوى، المجلد ٢٧ ص٢٦.

(٢) المرجع السابق، المجلد ٢٧، ص٨٣.

(٣) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ط٤، بيروت : المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ، ص٤٣، (رواه أحمد في المسند عن أبي نضرة وقال الهيثمي : رجاله رجال الصحيح).

- في مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: "لا يزال أهل المغرب ظاهرين، لا يضرهم من خالفهم، ولا من خذلهم، حتى تقوم الساعة"[1]. قال الإمام أحمد: أهل المغرب هم أهل الشام، وأن هذه لغة أهل المدينة النبوية في ذاك الزمان، كانوا يسمون أهل نجد والعراق أهل المشرق، ويسمون أهل الشام أهل المغرب.

- في الصحيحين عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه قال: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى تقوم الساعة". وفيهما - أيضاً- عن معاذ بن جبل قال: "وهم بالشام". وفي تاريخ البخاري قال: "وهم بدمشق". وروى: "وهم بأكناف بيت المقدس"[2].

ثالثاً: افتراءات بعض اليهود على ابن تيمية:

حاول الكتاب اليهود أن يكوّنوا رأياً عاماً عالمياً مفاده أن المكان المقدس الوحيد عند المسلمين في مكة، ومركز المسيحية في روما، وأن مدينة القدس يمكن أن تكون عاصمة لليهود واليهودية.

فقد حاول ذلك اليهودي دوري غولد والذي يعمل مستشاراً لرئيس وزراء الكيان الصهيوني، وعمل مستشاراً لرئيس الوزراء الأسبق بنيامين نتنياهو، وهو مدير مشروع السياسة الأمريكية الخارجية والدفاعية في مركز يافي للدراسات الاستراتيجية في جامعة تل أبيب خلال الفترة ١٩٩١- ١٩٩٢م، وكان مستشاراً في الوفد الإسرائيلي إلى مؤتمر مدريد، ومحادثات واشنطن. ففي بحثه" القدس: الحل الدائم" في دراسة لمركز يافي ترجمة ونشر مؤسسة الدراسات الفلسطينية، كتب محاولا تسويق فكرته المشار إليها، ما يلي: "وعلاوة على ذلك، فإن العلماء المسلمين، بمن فيهم العالم الحنبلي الكبير ابن تيمية الذي عاش في دمشق، عرف عنهم أنهم انتقدو التبجيل المبالغ فيه للقدس على أنه مأخوذ من اليهودية، والمذهب الحنبلي في الشريعة الإسلامية منتشر في الجزيرة العربية، وعملياً في السعودية وقطر، وهكذا، فإن العلاقة بين

---

(١) ابن تيمية. مجموعة الفتاوى، المجلد٢٧، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق، المجلد٢٧، ص٢٨. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن بلاد الشام هي سوريا والأردن وفلسطين ولبنان، بقيت معروفة بهذا الاسم حتى مطلع القرن العشرين الميلادي.

الإسلام والقدس لم تكن متسقة دائماً، ولا سيما بين أولئك الذين كانوا يعيشون في مناطق أخرى من العالم الإسلامي"[1].

والكاتب اليهودي إسحاق حسون الباحث في معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية في الجامعة العبرية في القدس، وضع تحقيقاً لكتاب فضائل البيت المقدس لأبي بكر محمد بن أحمد الواسطي عام ١٩٧٩م. أورد فيه بصورة مطولة مواد من رسالة ابن تيمية المسماة "قاعدة في زيارة بيت المقدس" ليستخلص منها أنه لم تكن للقدس تلك المكانة العظيمة عند المسلمين[2].

وكان المستشرق الأمريكي تشارلز ماثيوز قد كتب بحثاً في مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية عام ١٩٣٦م له ارتباط بالقدس، وبإفراط بعض الناس في تقديسها، وردة الفعل على ذلك عند ابن تيمية[3]. ونشر في هذا البحث "قاعدة في زيارة بيت المقدس" وأشار إلى أنه وجدها في المخطوطة التي تكون جزءاً من الرقم ٢٩٥ ضمن مجموع ييل (Yale) للمخطوطات العربية، وأصبحت مادة اتخذ منها المغرضين وسيلة للنيل من مكانة القدس عند المسلمين[4].

رابعاً: تجاوزات وإفراط بعض العامة في تقديس المسجد الأقصى:

من الأمور التي لا جدال فيها، أن بعض الناس يفرطون في تقديس الأماكن والمدن المقدسة، في كل زمان ومكان. ومن المسلم به أنه كلما عظمت مكانة الموضع، اشتد تعلق عامة الناس به أكثر. والمسجد الأقصى المبارك ثالث الحرمين وثاني المسجدين، هو من الأماكن المقدسة التي عرفت كثيراً من المفرطين والمغالين، الذين كانوا يمارسون غلوهم بسبب الجهل أو لتحقيق أغراض ومصالح تتعارض ودين الله. ولقد وثّق العديد من الكتاب والرحالة تجاوزات بعض عامة الناس وإفراطهم في تقديس المسجد الأقصى، ففي القرن الثامن الهجري كتب عبد الله بن

---

(١) غولد، دوري. القدس: الحل الدائم، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٢٦، (ربيع ١٩٩٦م)، ص١٢١: مشيراً إلى أنه استقى معلوماته من كاتب أمريكي هو: Martin Kramer, Islam Assembled: The Advent of Muslim Congresses (New York: Columbia University Press, 1986) P34.

(٢) إبراهيم، محمود. فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة، ط١، الكويت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، ص٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٣.

(٤) المرجع السابق، ص٧٠.

هشام، عن الذين كانوا يبالغون في الحديث عن المسجد الأقصى، وينسبون إليه من الأمور ما ليس بصحيح، وما هو غير معقول، وهاجمهم[1].

ومما يجدر الإشارة إليه أن رجال العلم من المسلمين رفضوا هذه التجاوزات وهذا الغلو، وكان شيخ الإسلام ابن تيمية من أبرز العلماء الذين حملوا على من يمارسونها، بل اتهم المتجاوزين بالكفر، ورأى أنهم بين خياري التوبة أو القتل. مما يعني أنه قدم الإرشاد والنصح والموعظة الحسنة على العقاب، على اعتبار أن سبب هذه التجاوزات هو الجهل، لكنه حسم الأمر في النهاية مع من لا تنفع معه النصيحة والعظة، وكفّره وأقر بقتله[2].

وقد هاجم شيخ الإسلام ابن تيمية ما يمارسه الضلاّل في المسجد الأقصى، وكتب ما يلي: "ما يفعله بعض الضلاّل من الطواف بالصخرة، أو من حلق الرأس هناك، أو من قصد النسك هناك. وكذلك ما يفعله بعض الضلال من الطواف بالقبة التي بجبل الرحمة بعرفات، كما يطاف بالكعبة"[3]. وحول ما يفعله الصوفية من بدع الغناء والرقص في المسجد الأقصى، كتب ما يلي: "فأما الاجتماع في هذا الموسم لإنشاد الغناء والضرب بالدف بالمسجد الأقصى ونحوه، فمن أقبح المنكرات من جهات أخرى. منها: فعل ذلك في المسجد الأقصى ونحوه، فإن ذلك مما ينهى عنه خارج المساجد فكيف بالمسجد الأقصى؟ ومنها: اتخاذ الباطل ديناً. ومنها: فعله بالموسم"[4]. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية من الذين تنبهوا لأكاذيب أهل الكتاب في فضائل بيت المقدس والشام، والتي كانوا من خلالها يحاولون إيهام العامة من المسلمين أن لبيت المقدس فضائل وبركات خيالية تناقض ما جاء به الإسلام. وكتب في اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم، ما يلي: "وقد صنفت طائفة من الناس مصنفات في فضائل بيت المقدس وغيره من البقاع في الشام، وذكروا فيها من الآثار المنقولة عن أهل الكتاب، وأخذ عنهم ما لا يحل للمسلمين أن ينبوا عليه دينهم، وأمثل من ينقل عنه تلك الإسرائيليات: كعب الأحبار، وكان الشاميون قد أخذوا عنه كثيراً من الإسرائيليات"[5].

---

(١) إبراهيم. فضائل بيت المقدس، ص١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٦- ١٠٧.

(٣) ابن تيمية. اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم، مطابع المجد التجارية، ص٣١٠.

(٤) المرجع السابق، ص٣١٠.

(٥) المرجع السابق، ص٤٣٦.

خامساً: جهاد ابن تيمية وزيارته لبيت المقدس:

تصدى شيخ الإسلام ابن تيمية لأعداء الإسلام والمسلمين والمنحرفين والغلاة، بكل ما ملك من قوة علمية ونفسية وجسدية، وعرف عنه فتاويه في قتال أهل البغي، وأنه كتب الرسائل وألقى الخطب موضحاً للمسلمين أمور دينهم، وأن النبي ﷺ قد قدّم الجهاد على الحج، وقدّم المرابطة بالثغور بهدف الجهاد على المجاورة بالحرم الشريف في مكة والمسجدين النبوي والأقصى.

ولقد شارك رحمه الله المسلمين بالجهاد بالسيف، وأوصى المسلمين بالوحدة والائتلاف ونبذ الفرقة والاختلاف. وفي حين كان يفر بعض العلماء والأمراء أمام العدو كان يظهر ابن تيمية، وعندما كان البعض يتمنى مقابلة الملوك والسلاطين للتقرب منهم، كان يقابلهم للنصح والموعظة ولتحقيق مطالب المسلمين.

وهو صاحب فضل بإطلاق سراح أسرى المسلمين والذميين من النصارى، من أسر التتار، علماً أن الأسرى الذميين كان التتار قد أسروهم من بيت المقدس. وهو الذي قام بزيارة بيت المقدس في وقت كان فيه أحوج للعودة إلى بيته وأهله في دمشق.

ولإعطاء صورة مبسطة عن جهاده ودوره في حياة المسلمين، نورد ما يلي:

- في فصل عن الجهاد كتب ابن تيمية: "إن الله تعالى أكّد الإيجاب وعظّم أمر الجهاد في عامة السور المدنية وذم التاركين له ووصفهم بالنفاق ومرضى القلوب"[1]. وقال: الأمر بالجهاد وذكر فضائله في الكتاب والسنة أكثر من أن يحصر"[2]. ووصل إلى القول: "ولهذا كان أفضل ما تطوع به الإنسان، وكان باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة، ومن الصلاة التطوع، والصوم التطوع، كما دل عليه الكتاب والسنة"[3]. مورداً قول النبي ﷺ: "رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد". وقال ﷺ: "إن في الجنة لمائة درجة، ما بين الدرجة والدرجة كما بين السماء والأرض، أعدها الله للمجاهدين في سبيله". وكتب في الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ما يلي: "وجهاد الكفار من أعظم الأعمال، بل هو أفضل ما تطوع به الإنسان"[4].

---

(١) ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى، فقه الزيارة والجهاد**، ص١٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٤.

(٤) ابن تيمية. **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، ط٤، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ، ص٤٤-٤٥.

ومن جهاد شيخ الإسلام ومواقفه ثباته أمام التتار سنة ٦٩٩هـ، على أبواب دمشق، حيث التقى ابن تيمية وأعيان دمشق ملك التتار قازان، وتولى الكلام مع الملك وأغلظ له القول حتى أيقن من كان معه من القضاة والفقهاء بأنه مقتول لا محالة[١]. وبعد ذلك كان لابن تيمية مسعى حميد في وقف زحف التتار وفك الأسرى[٢]. وكانت له مشاركات جهادية سنة ٧٠٠هـ ت[٣]، وسنة ٧٠٢هـ[٤]. وفي سنة ٧١٢هـ أعد السلطان الناصر جيشاً لملاقاة التتار لما ترامى إليه أنهم قصدوا الشام ليزعجوا الآمنين، وأراد السلطان أن يصحبه ابن تيمية في ذلك الجهاد، فركب شيخ الإسلام مجاهداً، فما أن خرج جيش السلطان يصحبه ابن تيمية تراجع التتار، فترك ابن تيمية الجيش وذهب إلى بيت المقدس، وأقام فيها أياماً، ثم اتجه من ذلك إلى دمشق[٥]، وزيارة شيخ الإسلام لبيت المقدس تستحق الوقوف عندها، لأن ابن تيمية كان قد مكث في مصر سبع سنين ونيف، وكان باراً بأهله وأمه، وكان متلهفاً للقاء، لكن زيارة بيت المقدس شدته أكثر من ذلك، ليؤجل لقاء الأهل والأحبة صابراً إلى ما بعد تحقيق زيارته لبيت المقدس والمكوث فيها أياماً.

وكتب ابن تيمية بخصوص إطلاق سراح الأسرى من النصارى واليهود الذين أسرهم التتار من القدس: "وقد عرف النصارى كله أني لما خاطبت التتار في إطلاق الأسرى وأطلقهم غازان، وقطلو شاه، وخاطبت بولاي فيهم فسمح بإطلاق المسلمين. قال لي: لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس، فهؤلاء لا يطلقون. فقلت له: بل جميع من معك من اليهود والنصارى، الذين هم أهل ذمتنا، فإنا نفتكهم، ولا ندع أسيراً، لا من أهل الملة، ولا من أهل الذمة، وأطلقنا من النصارى من شاء الله. فهذا عملنا وإحساننا، والجزاء على الله"[٦]. وكان قد وجه هذا الخطاب إلى سرجوان ملك قبرص المسيحي مطالباً إياه إطلاق سراح أسرى المسلمين الذين أسرهم جنوده غدراً، مذكراً إياه بأصول التعامل مع الأسرى وضرورة معاملة الطرف الآخر بالمثل، خاصة إذا كان هذا الطرف هم المسلمون.

---

(١) هراس، محمد خليل. ابن تيمية السلفي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م، ص١٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨. أبو زهرة، محمد. ابن تيمية، ص٣٨

(٣) هراس. ابن تيمية السلفي، ص١٦.

(٤) أبو زهرة. ابن تيمية، ص٤٣.

(٥) أبو زهرة. ابن تيمية، ص٧٦.

(٦) ابن تيمية. مجموعة الفتاوى، المجلد٢٨، ص٣٣٦. وانظر أبو زهرة، محمد. ابن تيمية، ص٣٨٤.

الباب الثاني

ابن تيمية وميادين المعرفة

- الفصل الأول: الفكر الإسلامي في العصر الوسيط من الغزالي إلى ابن تيمية
- الفصل الثاني: ابن تيمية وإصلاح الفكر الفلسفي
- الفصل الثالث: جوانب من الإصلاح الفكري عند ابن تيمية
- الفصل الرابع: نماذج من جهود ابن تيمية في التصحيح
- الفصل الخامس: الفقه الاقتصادي عند شيخ الإسلام ابن تيمية
- الفصل السادس: الفكر السياسي عند ابن تيمية

الفصل الأول:

الفكر الإسلامي في العصر الوسيط من الغزالي إلى ابن تيمية

زكي الميلاد*

المقدمة:

من المهم دراسة الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، لمعرفة كيف تشكلت تلك المرجعيات الفكرية، والعناصر المؤثرة في تكويناتها، وطبيعة البيئات التي نشأت فيها، ونوعية العوامل التي اكسبتها الدينامية والفاعلية، والحضور المتواصل بما يتجاوز حدود الزمان والمكان، هذه العوامل هي التي تضفي صفة المرجعية على الأفكار، وبالتأكيد هذا ليس ممكناً بسهولة، ولا يمكن أن يفسر بعوامل بسيطة، ولا بعوامل خارقة للعادة وإنما القضية بحاجة إلى تكوين معرفة استدلالية، وبحث من منظور تاريخ تطور الأفكار في النسق الإسلامي.

والمرجعيات الفكرية إذا نظرنا لها كحقل معرفي، فإن هذا الحقل لا يعد جديداً في الدراسات الفكرية والتاريخية المعاصرة، فقد كان معروفاً منذ وقت مبكر عند المسلمين، وهو الحقل الذي عرف بدراسة الفرق والملل والنحل، ويعرف حالياً بدراسة المذاهب والتيارات مع الالتفات إلى مفارقات أساسية بين حقل الملل والنحل، وما نقصده بالمرجعيات الفكرية في العصر الوسيط تحديداً، وهي المفارقات التي سوف تتضح تجلياتها في سياق البحث.

والمرجعيات الرئيسية أو العامة التي عرفت بتسمية المذاهب أو المدارس، تصنف إلى أربع مرجعيات، هي: المرجعيات الكلامية مثل المعتزلة والأصولية مثل مدرسة أهل الحديث والرأي، والفقهية مثل المذاهب الفقهية المعروفة، كالحنفي والحنبلي... والسلوكية مثل المذاهب الصوفية.

وما نقصده بالحديث ليست هذه المرجعيات، وإنما تلك التي ظهرت وتكونت في العصر الوسيط. حيث تكمن أهمية دراستها، في أنها أثرت بصورة كبيرة على صياغة بعض اتجاهات

---

* باحث ومفكر إسلامي، رئيس تحرير مجلة الكلمة، البريد الالكتروني: almilad@almilad.org

تلك المرجعيات وبالذات الكلامية منها، وتحددت تقريباً صورتها الثابتة أو الراسخة، وهناك من وسمها بالنهائية، كالمستشرق الإيرلندي "ديلاسي أوليري" في وصفه للدور الذي قام به الغزالي، حيث اعتبر "أن مظهر الانتصار النهائي لما قام به الأشاعرة في الإلهيات هو ما قام به الغزالي"[1]. أو بتعبير الدكتور محمد عابد الجابري الذي يرى في الغزالي مؤسساً بما أصبح يعرف بطريقة المتأخرين في علم الكلام، "وهي الطريقة التي مكنت علم الكلام الأشعري من التحرر من منهج المعتزلة المفضل"[2]. وفي نسق فكري آخر، يرى المؤرخ ألبرت حوراني في الدور الذي قام به ابن تيمية حيث اعتبر "صياغته للتراث الحنبلي ظلت عنصراً متميزاً في التراث الديني للمناطق الإسلامية المركزية"[3].

والغزالي وابن تيمية هما من أكثر المفكرين تأثيراً وحضوراً في منظومات الفكر الإسلامي خلال العصر الوسيط، وحتى العصور اللاحقة.

وبعض الذين درسوا الفكر الإسلامي في العصر الوسيط مثل محمد أركون وجده متقدماً في مناظراته الفكرية ومناقشاته الكلامية، عن الفكر الإسلامي المعاصر، الذي وصل حسب رأيه إلى وضع مترد، ويستشهد بالمناظرات المبدعة كما يصفها، كالتي كانت بين الغزالي وابن رشد وذلك في كتابه الذي يتساءل في عنوانه "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال".

كما أن بعض مؤلفات ذلك العصر مازالت توصف بالفرادة والتميز الذي لا تقارن بمؤلفات هذا العصر. فالجابري يرى في كتاب تهافت الفلاسفة بأنه كتاب وحيد وفريد في الثقافة العربية الإسلامية، لم يؤلف مثله قبل الغزالي ولا بعده[4]، ويصف "ألبرت حوراني" كتاب "إحياء علوم

---

(١) أوليري، ديلاسي. **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ص١٥٦.

(٢) الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص١٧١.

(٣) حوراني، ألبرت. **تاريخ الشعوب العربية**، ترجمة: نبيل صلاح الدين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ج١، ص٢٣٣.

(٤) الجابري، **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات**، ص١٧٠.

الدين" بأنه أعظم وأشهر الكتب الإسلامية[1]. وهكذا هي الأوصاف التي تطلق على بعض مؤلفات ابن رشد، التي يعاد اكتشافها من جديد، وكأنها المؤلفات الأكثر حداثة في هذا العصر، ويعول عليها كما تصور ذلك أدبيات الفكر العربي المعاصر، إمكانية اكتشاف حداثة عربية مستقلة كما اكتشف الغرب قبل ذلك عقلانيته بواسطة تلك المؤلفات. أما ابن خلدون الذي اشتهر بمقدمته، وأصبحت من أشهر المؤلفات التي استحوذت على أوسع اهتمامات المثقفين والباحثين العرب، حيث لا ينظر لها على أنها من مصنفات القرون السابقة أو من تراث الماضين ولعلها من أكثر المؤلفات التي تناولتها الرسائل والأطروحات الجامعية، وهو الحقل الذي يمثل في نظر النخب العربية بمعقل الحداثة.

كما أن طبيعة العناصر المحركة للتطورات العامة في ذلك العصر تفرض اهتماماً جاداً بدراسة الفكر الإسلامي آنذاك، ونوعية استجاباته وطرائق تعاملاته مع تلك التطورات، وتأثره منها أو تأثيره فيها، فقد مثلت تلك التطورات منعطفات تاريخية شديدة الحساسية والخطورة، تعلقت بها مصائر الأمة ومستقبلياتها، فالغزالي عاصر الحروب الصليبية التي تعتبر أشد اصطدام حصل بين الديانتين الإسلامية والمسيحية من ناحية العقيدة، وبين العالمين الإسلامي والغربي من ناحية الجغرافيا. وهي الحروب التي مازال الفكر الغربي مسكوناً بذهنيتها، ويعيد التذكير بها دائماً، ويعرف بها أجياله الجديدة لمقاصد وأغراض توظيفية. وعاصر ابن تيمية الغزو المغولي سنة (٦٥٦هـ/١٢٦٠م)، الحدث الذي يؤرخ له بسقوط ونهاية الحضارة الإسلامية، بعد سقوط وتدمير بغداد يضاف إلى ذلك ما كانت تشهده المجتمعات الإسلامية من انقلابات وتمزقات وتصادمات.

فالفكر الإسلامي الوسيط لا يمكن أن يدرس بعيداً عن هذه السياقات والوضعيات، التي من طبيعتها أن تترك تأثيراتها على مكونات وملامح ذلك العصر، وعلى الأفكار والمفاهيم التي تتشكل فيه.

---

(١) حوراني. تاريخ الشعوب العربية، ج١، ص٢٢٠.

أبو حامد الغزالي من المدرسة إلى الصومعة:

لقد استطاع أبو حامد الغزالي (٤٥٠- ٥٠٥هـ/١٠٥٨- ١١١١م) أن يفرض هيمنته على المعارف والأفكار الإسلامية في عصره، ويغير من اتجاهاتها، ويترك تأثيراته عليها فقد كان أستاذاً في تعليمها وتبليغها، ومناظراً بارعاً في الاحتجاج بها والدفاع عنها وقبل ذلك كان طالباً مندفعاً في تحصيل تلك المعارف، ومتنقلاً في طلبها لذلك جاء وصف الغزالي بأنه يمثل مرجعية فكرية أو خطاباً مرجعياً، وهو الوصف الذي نستخدمه كنموذج تفسيري وتحليلي لخطاب الغزالي الفكري، وإمكاناته التأثيرية، وصموده وبقائه، وصور الارتباط به والذين تعاملوا مع الغزالي وفكره وعلومه من باحثين ومؤرخين ومستشرقين، غالباً ما يميزونه بذلك الوصف، أو يرشدون إليه، أو يعبرون عن دلالته.

فهذا إبراهيم بيومي مدكور يصف الغزالي بالشمولية، فهو فقيه وفيلسوف ومتصوف...[١]، ويراه الجابري اختزالاً للثقافة العربية الإسلامية أجمعها[٢]، ويجد نصر حامد أبوزيد أن نسقه الفكري هيمن على الخطاب الديني المسيطر[٣]، ورأى أنور الزعبي أن خطاب الغزالي يمثل سلطة لا تعد لها سلطة في تراثنا الإسلامي كله[٤]، وفي نظر الباحث الإيراني عبدالحسين زدين كوب، فإن الغزالي يعكس التنوع الثقافي بجميع أنماطه[٥].

هذه التفسيرات والتحليلات ووجهات النظر لاشك في معقوليتها ومنطقيتها، إلا أن العامل الجوهري كما أظن الذي أوصل الغزالي إلى تلك المنزلة، هو في الطريقة التي تعامل بها مع العلوم والمعارف، والتي شرحها في مقدمة كتابه المنقذ من الضلال بقوله: "لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، اقتحم لجة هذا البحث العميق، وأخوض في غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل

---

(١) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، تحقيق وتقديم: محمود بيجو، دمشق: مطبعة الصباح، ١٩٩٢، مقدمة الكتاب ص٧.

(٢) الجابري. **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات**. ص١٦١.

(٣) أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠. ص٢٩٧.

(٤) الزعبي، أنور. **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧، ص٣٥.

(٥) زرين كوب، عبد الحسين. **الفرار من المدرسة. دراسة في حياة وفكر أبي حامد الغزالي**، بيروت: دار الروضة، ١٩٩٢م، ص١١.

مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان شبابي.. حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: أولاً إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم"[1]. وكان يخاطب غيره بقوله: "أطلب الحق بطريقة النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكون في صورة مقلد أعمى. يضاف إلى ذلك اعتقاد "الغزالي" عن نفسه كما يقول الدكتور "فهمي جدعان"، أنه واحد من المصلحين الذين نيطت بهم إحياء الإسلام عند رأس المائة الخامسة للهجرة، لهذا كتب مؤلفه العظيم إحياء علوم الدين"[2]. ونقل الإجماع على ذلك محمود بيجو الذي حقق وقدم "كتاب المنقذ من الضلال"[3].

ولعل الذي كون هذا الباعث عند الغزالي في الطريقة التي تعامل معها في تحصيل العلوم واكتساب المعارف، يرجع لعاملين أساسيين:

الأول: لقد اكتشف الغزالي منذ وقت مبكر، شدة الاختلافات والتناقضات والنزاعات بين المذاهب والفرق والجماعات والملل الإسلامية، وكل منها يدعي لنفسه الحق ونهج الصواب، وكل جماعة تنتصر لآرائها وتنتقص من آراء الجماعات الأخرى الوضع الذي استوقف انتباه الغزالي وكون في داخله مساءلات، حرضت على أن يكتشف بنفسه أين هو الحق والصواب في

---

(١) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، ص٣٠.

(٢) جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص٣١.

(٣) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، ص٨١، انظر السبكي. **طبقات الشافعية**.

ادعاءات هذه الفرق والجماعات؟فرجع إلى العلوم والمعارف والحجج والبراهين التي يستندون عليها، ويتمسكون بها.

الثاني: إن الأجواء العلمية في ذلك العصر، كان يغلب عليها طريقة المناظرات التي تعقد لها المجالس والاجتماعات في المدارس والمساجد والأسواق أيضاً، وفي مجالس الخلفاء والوزراء والحكام، وتستمر في حالة انعقادها لأوقات طويلة وعن طريقها يمتحن الإنسان في علمه، واكتشاف مواهبه وتفوقه، أو توجيه الإهانة إليه والانتقاص منه، لذلك ازدهر علم الخلاف وارتفع شأنه، وتخصص فيه الكثيرون. وطريقة المناظرات تستدعي أن يمتلك الإنسان القدرة على التفوق بالأدلة والمحاججة، والاطلاع على معارف الخصم، والغزالي الذي كاد في إحساسه أن يكون ذا شأن ويشار إليه بالبنان، كان لابد أن يثبت جدارته وتفوقه في مجالس المناظرات وهذا ما سعى إليه بنفسه. فالمناظرات هي التي عرفت به في مجالس أستاذه إمام الحرمين الجويني بنيسابور، وهي التي قادته لمجلس الوزير نظام الملك في منطقة العسكر بعد وفاة الجويني، المناظرات التي كان يقصدها العلماء والفقهاء، الذين يبحثون عن الشهرة والمال والجاه والتفوق الذي أظهره الغزالي في هذه المناظرات، كان سبباً في اختياره من قبل الوزير نظام الملك ليكون الأستاذ الأول لأشهر مدرسة في بغداد آنذاك، وهي مدرسة النظامية نسبة للوزير نظام الملك المؤسس والراعي لها. وقد وجد الغزالي في هذا المنصب أعلى درجات الأماني والطموح التي كان يسعى إليه العلماء والفقهاء في عصره.

ولم تتوقف أو تنتهِ تجربة الغزالي عند حدود مدرسة النظامية وانتقاله إلى بغداد، فقد قادته هذه التجربة إلى تحولات ومراجعات عميقة وجذرية، أحدثت في داخله ما يشبه الانقلاب النفسيّ والتوتر الفكري، انتهت به إلى الحيرة والشك، والبحث عن اليقين، اليقين الذي يعرفه بقوله: "هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين"[1].

لذلك وجد الدارسون في الغزالي بأنه يمثل تجربة فكرية فريدة من نوعها في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط، وشديدة الأهمية في تحولاتها ومراجعاتها، خصوصاً وأن الغزالي هو الذي

---

(١) الغزالي. المنقذ من الضلال، ص٣٢.

وثق تجربته الفكرية في كتابه "المنقذ من الضلال" وهو أول كتاب في تاريخ الثقافة الإسلامية حول السيرة الفكرية، حيث كشف فيه بوضوح كبير ما أصابه من حيرة وقلق، ودخل مع نفسه في تجربة نقدية وعميقة، أعاد فيها النظر لحصيلته العلمية ومنظومته الفكرية التي هي من تراكمات زمن طويل.

ابن تيمية من المواجهة إلى السجن

لعل أهم تحول في حركة المعارف والأفكار الإسلامية، ما بعد الغزالي، كان مع ظهور الشيخ ابن تيمية (٦٦١- ٧٢٨هـ/١٢٦٣- ١٣٢٨م)، في القرن السابع الهجري، الذي قام بدور يماثل الغزالي ويفارقه، يماثله في مراجعة ونقد المعارف والأفكار الإسلامية بالشكل الذي ترك أثراً بارزاً عليها.

ويفارقه في المنهجية وفي النتائج النهائية، التي عكست تحولات في منظومات الفكر الإسلامي وانتقالات في مساراته، ولذلك يتكرر الاقتران والتجاور بين الاسمين في كثير من الدراسات والأبحاث، مما يؤكد موضوعية دراسة هذه الفرضية، التي تصور التحول والانتقال في حركة المعارف والأفكار الإسلامية من الغزالي إلى ابن تيمية، وإعطاء صفة الخطاب المرجعي لكليهما، وهذا ما يمكن أن يفهم من وصف الأول بحجة الإسلام والثاني بشيخ الإسلام، واعتبار الأول مجدد القرن الخامس الهجري، واعتبار الثاني مجدد القرن السابع الهجري. واحتفظ كلٌّ منهما بحضور فاعل ومؤثر في الحياة الفكرية والثقافية المعاصرة للعالم الإسلامي. فابن تيمية في وصف "الدكتور طه جابر العلواني" يمثل ظاهرة أو مدرسة هو ضميرها والمعبر عن اتجاهها، ولهذه المدرسة نموذجها ونظامها المعرفي، وتصورها ومنهجها ورؤيتها في المعرفة والعقيدة والقراءات والدلالات والتجديد والاجتهاد والتصوف والتسلف والسياسة والحكم والمال والاقتصاد والجهاد والإصلاح والتغيير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من شؤون الدنيا والآخرة"[١]، وفي نظر الدكتور "محسن عبد الحميد" إنه يمثل شخصية فريدة في تاريخ الفكر الإسلامي، لا نجد

---

(١) العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص١٨.

شخصية أخرى تماثلها في قوة التحدي وشمولية المراجعة والغزارة الموسوعية في العلوم والحسم الكامل في القضايا دون مجاملة"[1].

واعتبر الشيخ "أبو الحسن الندوي" في مقدمة كتابه عن ابن تيمية أنه "يصح أن يقال هذا العصر، عصر ابن تيمية، وقد كانت لشخصيته ودعوته ودوره الإصلاحي، عودة في هذا العصر، ولكتاباته وأفكاره واتجاهاته انتفاضة لم تكن لمصلح إسلامي أو مؤلف من المؤلفين القدامى"[2]. ووصف مؤلفاته بأنها "تنفرد بخصائص بارزة تميزها من بين مؤلفات عصره بكل وضوح، إنها لا تزال تؤثر في قلوب الجيل الجديد وعقوله رغم ما مضى عليها قرون عديدة، وحدثت في خلالها ثورات في دنيا العلم والتفكير"[3].

ويمكن القول إن ظهور ابن تيمية وتطور حركته الفكرية والاحتجاجية، ساهم بدرجة كبيرة في الحد من تطور وتأثير حركة الغزالي الفكرية، وحجب عنها نسبياً ديناميتها في الامتداد والتقادم الزمني والفكري وذلك نتيجة التمايز والتعارض بين منظومات الأفكار بينهما، وتركيز ابن تيمية على نقد ومواجهة الأفكار والاتجاهات الأساسية التي انتهى إليها الغزالي، إلى جانب عوامل تاريخية وسياسية أظهرت الفروقات والتباينات بين حركتيهما وهذا ما نحاول تفسيره والاستدلال عليه.

أما فيما يتصل بالتمايز والتعارض في منظومات الأفكار، ونقد ابن تيمية للاتجاهات الأساسية التي انتهى إليها الغزالي نشير إلى الحقائق التالية:

أولاً: الغزالي الذي انتقد علم الكلام، وكاد يطيح بالفلسفة، وفقد ثقته ببعض العلوم كالحسيات، وانتهى إلى الشك في أفكاره ومعارفه، مع ذلك تمسك بعلم المنطق ودافع عنه بحماس شديد، واعتبره معيار العلم والقسطاس المستقيم وميزان الصواب، فالمنطقيات كما يقول عنها في مقدمة كتابه مقاصد الفلسفة أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات،

---

(١) عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٨٥م، ص٤٣.

(٢) الندوي، أبو الحسن. **الحافظ أحمد بن تيمية**، تعريب: سعيد الأعظمي الندوي، الكويت: دار القلم، ١٩٧٥م، ص٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٣.

وذلك مما يشترك فيها النظار. وعن علاقتها بالدين، يقول عنها في كتابه المنقذ من الضلال" وأما المنطقيات، فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر"[١] وفي كتابه المستصفى من علم الأصول وجد من الضروري أن يخصص مقدمة هذا العلم، أصول الفقه، حول المنطق، لا باعتبار هذه المقدمة، كما يقول: "من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه"[٢]. وهي المقدمة التي اعترض عليها بشدة بعض العلماء أبرزهم تقي الدين بن صلاح (٦٤٣- ٥٧٧هـ) وهو من الذين صاحبوا الغزالي في حياته، حيث نسبوا تلك المقدمة إلى المنطق اليوناني، ولا علاقة لها بأصول الفقه، وإنما هي محاولة من الغزالي بربط أصول الفقه بالمنطق أو بطائفة من مسائل المنطق اليوناني وهناك من المعاصرين كالدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي دافع بشدة عن تلك المقدمة، واعتبر أن الغزالي قد "صاغ في تلك المقدمة منهجاً علمياً للمعرفة، متحرراً وبعيداً عن المنطق اليوناني، وهو ذلك المنهج الإسلامي الذي تعتز به حضارتنا العربية والإسلامية أيما اعتزاز"[٣]، وانتقد الذين اعترضوا على تلك المقدمة وقال عنهم "أغلب الظن أن هؤلاء لم يقرؤوا شيئاً من هذه المقدمة التي افتتح بها الغزالي كتابه المستصفى، ولم يزيدوا عن أن استعرضوا عناوينها، فشموا منها رائحة المنطق اليوناني حسب ما خيل إليهم، أو رأوا فيها بعض اصطلاحاته الشائعة، فضاقت بهم صدورهم، وأعرضوا عنها، بعد أن حكموا عليها حكماً غيابياً دون قراءة مبصرة"[٤].

المنطق الذي وثق به الغزالي وأعلى من شأنه، ورفع منزلته من بين العلوم الأخرى، هو العلم الذي حاول ابن تيمية أن يقلل من شأنه، ويفك ارتباط المسلمين به، ويزيل عنه قداسته

---

(١) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، ص٤٨.

(٢) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، قم: دار الذخائر، ١٣٦٨هـ، ج١، ص١٠.

(٣) البوطي، محمد سعيد. **شخصيات استوقفتني**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م، ص١٠٢.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٢.

والتعلق الشديد به لدرجة الإعجاب والمبالغة وكان يقول عنه: "أني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد. وفي كلام له أيضاً إن المنطق فطنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق. وفي هذا المجال صنف كتابين شهيرين، كتاب مختصر بعنوان "نقض المنطق"، وكتاب مفصل بعنوان "الرد على المنطقيين". ففي الكتاب الأول انتقد المنطق وأهل صنعته بقوله: "من المعلوم أن القول بوجوبه قول غلاته وجهال أصحابه، ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم بل يعرضون عنها، إما لطولها وإما لعدم فائدتها، وإما لفسادها، وإما لعدم تميزها، وما فيها من الإجمال والاشتباه، فإن فيها مواضع كثيرة هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى"[1] وفي كتابه الثاني انتقد المناطقة بقوله: "ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة، والعبارات المتكلفة الهائلة، وليس في ذلك فائدة إلا تضييع الزمان، وإتعاب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها بل قد يضلها عما لابد لها منه، وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب، وإن ادعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق"[2].

وقد لمس أبو الحسن الندوي من آراء ابن تيمية في نقد ونقض المنطق نوعاً من التطرف والمغالاة، إلا أنه حاول الدفاع والتبرير لمثل تلك المواقف والأفكار، لأنه لا يريد أن يقدم نفسه ناقداً لابن تيمية، وهو الذي بالغ في منزلته واعتبره مجدداً لعلوم الشريعة وباعثاً للفكر الإسلامي، وعن دفاعه أو تبريره يقول الندوي" إن قدسية المنطق وعظمته التي كانت تسيطر على عقل العالم الإسلامي من بعد القرن الخامس أي من بعد الغزالي أصيبت بصدمة، فإن أوساطنا الدراسية والعلمية قد أولعت بالمنطق وأعجبت به إلى حد المغالاة والمبالغة، ويمكن أن يقدر هذا الإعجاب بالمنطق من لم يكن له معرفة بالمنطق، فإنه يعتبر أجهل شخص وأحمق رجل لدى أهلها بالرغم من جميع ما يحمله من علم وفضل وذكاء، وقد ظل المنطق والفلسفة يعرف في الهند إلى مدة طويلة باسم العقلانية، كما أن كتبهما كانت تعرف باسم كتب العقل، وكان من

---

(١) ابن تيمية. نقض المنطق، ص١٥٥.

(٢) ابن تيمية. الرد على النطقيين، ص٣١.

الطبيعي أن يوجد هناك، رد فعل عنيف ضد هذا الغلو، فقد يكون سبباً للفكر المتزن في هذا الموضوع، وينال هذا العلم مكانته الصحيحة من أجله"[1].

فابن تيمية كاد يطيح بالمنطق، كما كاد الغزالي أن يطيح بالفلسفة من قبل، ولو كان الغزالي معاصراً لابن تيمية، أو جاء بعده لدافع عن المنطق وأعاد الاعتبار له ورد على ابن تيمية ولتمثل موقف ابن رشد في دفاعه عن الفلسفة ورده على الغزالي ذاته بعد نقده للفلسفة وهجومه على الفلاسفة في كتابه " تهافت الفلاسفة"، فرد عليه ابن رشد بكتابه "تهافت التهافت".

ثانياً: من أكثر القضايا التي استوقفت اهتمام الباحثين والمؤرخين، وبعض المستشرقين، في حياة الغزالي هو التحول الداخلي العميق الذي حصل عنده، نفسياً وفكرياً وسلوكياً، وهو في قمة مجده العلمي، حيث كان يتربع على مركز الأستاذية في مدرسة النظامية ببغداد، ذلك التحول الذي ظهر سريعاً وبلا مقدمات زمنية وفكرية، أو هكذا كان يتراءى للآخرين، ولعله ظل يعيش ويصارع ذلك التحول في داخله لزمن إلى أن حسم موقفه بصورة نهائية ومفاجئة، ولذلك تعددت التفسيرات والتأويلات والتحليلات تجاه ذلك التحول، ومع أن الغزالي شرح بنفسه تلك التجربة التي وثقها في كتابه "المنقذ من الضلال"، إلا أن ذلك لم يمنع أو يقنع بعض الباحثين والمعاصرين منهم أيضاً في البحث عن تفسيرات مختلفة، فالغزالي الذي وصل إلى بغداد قادماً من أصفهان سنة ٤٨٤هـ، مرسلاً من الخواجة نظام الملك ليكون مدرس النظامية، وعمره لم يتجاوز الرابعة والثلاثين، في مركب مزين ولباسه من الذهب والحرير، هو الغزالي الذي خرج منها سنة ٤٨٨هـ، تاركاً وراءه مدينة ألف ليلة وليلة، ومركزه العلمي الذي يحسد عليه كل من يصل إليه، والذي كان يبحث عنه ويسعى إليه بنفسه، ويسلك طريقاً مغايراً للشهرة والجاه والمال، ينقله من الشك إلى اليقين، وقد وجد هذا الطريق في التصوف[2].

لذلك يكون الغزالي بهذا التحول قد كرس التصوف في الفكر الإسلامي وشجع عليه، ووثق الارتباط به. والتحول الذي حصل عند الغزالي نحو التصوف، اعتبره بعض المعاصرين مثل

---

(١) الندوي. الحافظ أحمد بن تيمية، ص٢٢٢.

(٢) الغزالي. المنقذ من الضلال، ص٦٤- ٦٥.

الدكتور "فهمي جدعان" من أبرز عيوب الغزالي في مشروعه العلمي والعملي[١]، وهناك من دافع عنه وشجع عليه مثل الدكتور "محمد سعيد رمضان البوطي" حيث تساءل لماذا أعرض الغزالي فجأة عن مجد الشهرة في بغداد ودخل في سلك الزهاد؟ واعتبر أن الإجابة عن هذا السؤال الكبير كما وصفه، بكلمة صغيرة قالها الغزالي عن نفسه "طلبنا العلم لغير الله فأبى العلم إلا أن يكون لله"[٢]، وهناك من حاول أن يقدم تفسيراً توظيفياً وأيديولوجياً لا يخلو من تكلف مثل الدكتور "محمد عابد الجابري" الذي صور التحول عند الغزالي وكأنه لأغراض سياسية وسلطانية في الدرجة الأولى، فبعد أن يتساءل: "لماذا الدعوة إلى التصوف وفي نفس الوقت مهاجمة الفلاسفة والدعوة إلى اصطناع المنطق ميزاناً للعقل ومعياراً للعلم؟"[٣] فعن المنطق يقول: إن "إلحاح الغزالي على ضرورة اصطناع المنطق منهجاً وحيداً في تحصيل العلم لم يكن من أجل المنطق ذاته، بل كان ضد نظرية التعليم العرفانية الإسماعيلية، وأيضاً من أجل إنقاذ علم الكلام الأشعري من أزمته الداخلية، التي كادت تعصف به بسبب تناقض المقدمات العقلية المؤسسة لعلم الكلام، التناقض الذي انفجر في مشكلة الأحوال. وإنقاذ علم الكلام الأشعري معناه إعادة تأسيس عقيدة الدولة السلجوقية العباسية ضد نفس الخصم الإسماعيلية"[٤]. أما التصوف، فيقول "الجابري": التصوف كما هو معروف، كان الأساس الأيديولوجي والتنظيمي لكيان الدولة السلجوقية فموقف الغزالي من هذه الناحية مفهوم ومبرر ليس هذا وحسب، بل إن الغزالي من هذه الناحية قد أدرك بوضوح أن الجانب الروحي في العرفان الشيعي عامة لايمكن تعويضه باصطناع المنطق، فلم يبق إذن إلا تجريد التصوف الباطني من طابعه السياسي الذي طبعته به الشيعة الإمامية والإسماعيلية، وتوظيفه توظيفاً سنياً[٥] في المقابل فإن التصوف من الاتجاهات التي انتقدها بشدة ابن تيمية، ودخل في مواجهتها بقسوة، وكان يرى في دفع ضرر أهل التصوف من أعظم الواجبات، ويشبهه بدفع التتار عن المؤمنين، كما جاء في رسالة له كتبها

(١) جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص٣٢.

(٢) البوطي. شخصيات استوقفتني، ص٩١.

(٣) الجابري. التراث والحداثة... دراسات ومناقشات، ص١٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٤.

(٥) المرجع السابق، ص١٧٤.

سنة ٧٠٤هـ، إلى الشيخ أبي الفتح نصر المنبجي وهو من كبار متصوفة عصره، ومن أتباع الشيخ محي الدين بن عربي. ولم يسلم الغزالي كما يقول الدكتور محمد البهي من نقد ابن تيمية حيث اعتبره "عالة على أبي حيان التوحيدي في مذاهب الصوفية، وانه استمد من كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي، ومن كتاب الحارث المحاسبي ومن رسالة القشيري، كثيراً من آرائه الصوفية، ومع أنه لم يتهمه بأنه واحد من صوفية الملاحدة، ولكن عاب عليه تبعيته فيما يذكر من آراء تصوفية لغيره"[١]، ومع أن ابن تيمية قد فرّق بين تصوف أهل العلم وتصوف الملاحدة كما في اصطلاحه، وأظهر تقبله لتصوف أهل العلم الذي حدد نشأته في القرون الأولى إلى القرن الثالث الهجري، حيث تحول التصوف إلى مذهب سلوكي له قواعده الفنية في الاحتجاج ومصطلحاته الخاصة. ومن الأسماء التي عرفت في تلك العهود ولم يتعرض لهم ابن تيمية بالنقد، من هؤلاء أبو القاسم الجنيد الذي كان يقول مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، والفضيل بن عياض ومعروف الكرخي. فقد اعتبر ابن تيمية تصوف هؤلاء متوافق مع كتاب الزهد والورع لأحمد بن حنبل، ولم يكن تصوف بالفلسفة[٢]، إلا أنه اعتبر هذا المسلك من التصوف لم يعد قائماً في حياة المسلمين، فقد تأثر التصوف حسب رأيه بالفلسفة وبالمسيحية والغنوصية الفارسية. والتصوف الذي سلكه الغزالي لم يكن مقبولاً أيضاً عند ابن تيمية الذي شن أقوى هجوم على التصوف في العصر الإسلامي الوسيط، وكرس الاتجاه الرافض للتصوف، وهو الاتجاه السلفي.

ثالثاً: إن آخر تأليفات الغزالي كتاب بعنوان "إلجام العوام عن علم الكلام"، وحسب بعض الروايات فإن الغزالي قد انتهى من تأليف هذا الكتاب قبل اثنى عشر يوماً على وفاته، وبذلك يكون آخر مدوناته الفكرية. وعلم الكلام هو العلم الذي بدأ منه الغزالي تعلماً وتعليماً ومطالعة ومناظرة، وانتهى إليه بعكس ما بدأ منه، معجباً به في أول الأمر ومندفعاً، وانتهى مشككاً في منزلته، وفي قيمته المعرفية، وأن العوام ليسوا في حاجة إلى البراهين العقلية لتوثيق إيمانهم، بقدر ما يضرهم الانشغال بهذه البراهين التي يغلب عليها الجدل والاحتجاج، وبالتالي من الأفضل حصر علم الكلام بأهل العلم كصنعة خاصة بهم. ونقل عن أستاذه إمام الحرمين الجويني في آخر

---

(١) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي في تطوره**، بيروت: دار الفكر، ١٩٧١م، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٥٩.

حياته إنه لو كان يعلم إلى أين سيصل به علم الكلام لما انشغل به أبداً وفي تقييم الغزالي لهذا العلم، يقول: "ثم إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي"[1]، وعن نقده لأهل الكلام يقول: إنهم اعتمدوا على "مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها، إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج تناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً"[2]. وبخلاف الغزالي في إلجام العوام، فإن ابن تيمية قد أنزل موضوعات العقيدة إلى العوام، وأدخلها في حقل الفتاوى الشرعية التي يراد منها التعميم ومخاطبة الناس بصورة عامة، وهي أكثر الموضوعات التي حركها ابن تيمية في أوساط العوام، كما أنها أكثر القضايا التي شكلت مجموعات الفتاوى في تراثه الفكري. ويرى الدكتور عزيز العظمة، الذي جمع منتخباً من مدونات تراث ابن تيمية ، " من اللافت أن فتاواه في العقائد تشكل جزءاً كبيراً جداً من مجموع فتاواه، تتجاوز في نسبتها الفتاوى في الأمور الأخرى، ما أفتى به أي من المفكرين الإسلاميين الآخرين، وهذا بحد ذاته أمر بالغ الأهمية، إذ أنه يشي بأنه انتقل من الكلام في العقيدة من مقام كلام النخبة من العلماء إلى مجال العامة، أو - حسب كلام أعدائه- أنه انتقل بهذا الكلام من علم الكلام وسياقه الاجتماعي الثقافي إلى مقام الشأن العام، وإن هذا الأمر باعث على النظر في اجتماعيات الثقافة في عصره، وإلى البحث في تاريخ الحنبلية بوصفها في أحد أدوارها أخذاً بالعقائد إلى الشارع وإلى مقام الدهماء، في وقت كان قد ثابر المتكلمون فيه على امتداد قرون على القول بضرورة إلجام العوام عن علم الكلام وبالضنانة بالعلم عن غير أهله"[3].

أما من جهة الأرضيات وطبيعة الظروف والعوامل التاريخية والسياسية، التي ساهمت في إظهار الفروقات بين الغزالي وابن تيمية، بالشكل الذي يفتح إمكانية المقارنة والمقاربة، المتعارضة

---

(١) الغزالي. المنقذ من الضلال، ص٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٠.

(٣) العظمة، عزيز. ابن تيمية، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠م، ص١٣.

والمتباينة بينهما. وبما يضع الخطاب الفكري لابن تيمية مقابلاً ومجادلاً لخطاب الغزالي الفكري. يتحدد في الأمور التالية:

أولاً: لقد عاصر الغزالي الحروب الصليبية سنة ٤٩٠هـ/١٠٩٥م، وعاصر ابن تيمية الغزو المغولي سنة ٦٥٦هـ/١٢٦٠م. واختلفت المواقف بينهما بصورة شديدة التعارض، فالغزالي كان في عزلته الاختيارية بنهج التصوف الذي سلكه، ولم يسجل له التاريخ موقفاً عملياً من تلك الحروب التي وضعت العالم الإسلامي أمام تحدٍ خطير، فلم يتخل عن عزلته أو يصدر فتوى بالجهاد في مقاومة العدو الأجنبي. وقد ظلت هذه القضية مصدر تساؤل للدارسين ، وهناك من انتقد الغزالي على موقفه، وهناك من حاول التبرير له كالباحث الإيراني عبد الحسين زرين كوب[١]، والدكتور البوطي[٢]. في المقابل سجل التاريخ لابن تيمية، مشاركة فاعلة في مواجهة عودة التتر إلى بلاد الشام سنة ٧٠٠هـ، وأعلن الجهاد وحرض على المقاومة وبث الحماس في نفوس الناس وخاطب الحكام وأمراء الجيوش بضرورة التصدي والدفاع عن بلاد الإسلام.

ثانياً: عاصر الغزالي دولة السلاجقة في العصر العباسي، وارتبط بعلاقات وطيدة مع حكام عصره في خراسان وبغداد، وكان مقرباً منهم، خصوصاً بعد اختياره لمركز الأستاذية في مدرسة النظامية ببغداد، وكسب حمايتهم، واستفادوا منه في كسب شرعية مقاومة المعارضين لهم، وبالذات من كتابه" فضائح الباطنية" الذي وظف كوثيقة اتهام لغرض ممارسة القمع والبطش بالمعارضين من الجماعات الإسماعيلية الذين قويت شوكتهم آنذاك. وقد ظل الغزالي لآخر حياته مقرباً ومطيعاً للسلاطين، وبعبارة الدكتور فهمي جدعان "ربط نفسه بسلطان عصره ملتزماً بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه، ومتصدياً لما يأمره بالتصدي له"[٣]. في حين عاصر ابن تيمية دولة المماليك (٦٤٨- ٩٢٣هـ/١٢٥٠- ١٥١٧م) التي شهدت صراعات سياسية متتالية بين الحكام، ونزاعات وخلافات أثرت على عدم استقرار الحياة العامة في مصر وبلاد الشام، واضطراب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، نتيجة عزلة حكام المماليك عن الناس، وبسبب

---

(١) زرين كوب، عبد الحسين. الفرار من المدرسة: دراسة في حياة وفكر أبي حامد الغزالي، ص١٢٧، نقلاً عن زكي مبارك. الأخلاق عند الغزالي، ص١٥.

(٢) البوطي. شخصيات استوقفتني، ص١١٥.

(٣) جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص٤٣.

غربتهم وعقدتهم كمملوكين، وعدم انتمائهم الواضح إلى الأمة، وعدم ارتباطهم الوثيق بالدين. وقد وجد بعض المؤرخين في هذا العهد ما يستوقف الاهتمام، حيث وصفه الباحث الانجليزي "دافيد أيالون" في كتابه" ظاهرة المماليك في الشرق الإسلامي" بأنه نظام فريد من نوعه، ولا نقع على ما يشبهه في الحضارات القديمة. وبعكس الغزالي لم يشتهر عن ابن تيمية ارتباطه بالسلاطين أو تقربه لهم، بل كان مصادماً لسياساتهم الفكرية والدينية، ومتعارضاً مع العلماء والفقهاء المقربين منهم، وتعرض بسبب ذلك للسجن والاعتقال والاضطهاد، ووصفت حياته بالمحنة.

ثالثاً: لقد ظل الغزالي متوافقاً ومندمجاً مع النظام الفكري والديني السائد في عصره، بل كان جزءاً أساسياً من ذلك النظام الفكري، مكوناً له ومدافعاً عنه، ومعبراً عن ايديولوجية السلطان، ومضفياً الشرعية عليها. بخلاف ابن تيمية الذي دخل في صراعات ومواجهات مع العلماء والفقهاء والمتصوفة في عصره، وتعرض للتحقيق والتفتيش والامتحان في عقيدته وأفكاره، واتهم بالخروج عن الإجماع ومخالفة السياسات الدينية السائدة في عصره. فمن قضية الرسالة الحموية سنة ٦٩٨هـ، التي أجاب فيها عن سؤال حول صفات الله تعالى، بما يخالف أهل الكلام في عصره فأثار حفيظتهم وتألبوا عليه إلى تعرضه لامتحان في معتقده سنة ٧٠٥هـ، بمرسوم من السلطان يدعوه لحضور جلسة مع القضاة والفقهاء للتباحث والتحقيق في صحة وسلامة عقيدته، وعقد له أكثر من مجلس وطلبوا حضوره إلى مصر في قضية أخرى حين ادعى عليه القاضي ابن مخلوف المالكي في أنه يثبت الصفات الخبرية بما يقتضي التجسيم، وانتهى به الأمر إلى السجن، وتكررت معه هذه المشكلة سنة ٧٠٧هـ، وهكذا في سنة ٧٢٠هـ، حينما خرج عن إجماع المذاهب الأربعة في قضية الطلاق بالثلاث، والطلاق البدعي الذي يقع في حالة الحيض، والطلاق المعلق بشرط غير معتبر، وتعرض بسبب تمسكه برأيه في هذه القضية إلى محاكمة العلماء والفقهاء والقضاة وانتهت به إلى السجن وقد ظل على هذه الحال في مخالفته للسياسات الفكرية والدينية، إلى أن توفي في سجن القلعة بدمشق سنة ٧٢٨هـ. ولا شك أن هذه الوضعيات والسياقات واختلاف البيئات أثرت بصورة كبيرة في تكوينات الفكر والمعرفة ومناهج البحث والنظر بين الغزالي وابن تيمية وأظهرت الفروقات بينهما، وتأثيراتهما على حركة واتجاهات المعارف والأفكار الإسلامية.

ما بعد ابن تيمية

انقسمت دراسات المعاصرين عن ابن تيمية إلى اتجاهين منفصلين:

- الاتجاه الأول: الذي نظر إلى ابن تيمية في فكره الديني والعقائدي، إما من جهة الانتساب والارتباط بذلك الفكر وصاحبه، أو من جهة المخالفة والاعتراض.

- الاتجاه الثاني: الذي نظر إلى ابن تيمية في فكره المنطقي والعقلي بعيداً عن مسألة الارتباط أو المخالفة.

الاتجاه الأول: تكرس نتيجة أن الصياغة الحديثة لفكر ابن تيمية تحددت مع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥- ١٢٠٦هـ/١٧٠٣- ١٧٩٢م)، التي ظهرت في نجد وسط الجزيرة العربية وحسب "ألبرت حوراني" فان تأثير ابن تيمية ظل كامناً حتى تصاعد الوعي به في القرن الثامن عشر مع حركة الشيخ محمد بن الوهاب[1]. ويميز هذه الحركة الدكتور محمد البهي في أنها "صانت آراء ابن تيمية، وعنيت بها في القرن الثامن عشر، بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها تلك الآراء العناية الكبرى، التي لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، سواء من جانب الدعوة إليها والتمسك بها، أو من جانب الاعتراف بها رسمياً من بعض السلطات القائمة في البلاد الإسلامية وبعد إن كانت تلك الآراء تعتبر أيام ابن تيمية نفسه، وبعده بقليل، في التقدير العام للمسلمين من العامة وأرباب المذهب، نوعاً من الخروج في فهم الدين، أو نوعاً من الإلحاد"[2] فحركة الشيخ بن عبد الوهاب هي التي ورثت ابن تيمية وتعاملت مع أفكاره ومعارفه كما لو أنها وصية عليها، وأعادت الاعتبار لها، والدفاع عنها، والترويج الواسع لها، والتمسك بها كشرعية دينية وايديولوجية. ومن المعروف أن القضية التي شكلت محور اهتمام دعوة ابن عبد الوهاب، هي قضية العقيدة والتركيز على مفهوم التوحيد والشرك، بالشكل الذي يصفه الدكتور البهي بالمبالغة في "فهم معنى التوحيد، أو فهم معنى الشرك حتى سمى دعاة هذه الحركة، حركتهم باسم التوحيد وفي هذه المبالغة يكمن عامل الفرقة بينهم وبين بقية المسلمين، فبينما هم يرون أنفسهم موحدين أو أهل توحيد، ويرون غيرهم ممن لا يسلك سبيلهم في المبالغة

---

(١) حوراني، ألبرت. **تاريخ الشعوب العربية**، ص٢٣٣.

(٢) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي في تطوره**، ص٨٥.

مشركين"[1] ولذلك يعدّ كتاب التوحيد للشيخ ابن عبد الوهاب من أبرز وأهم مؤلفاته، كما يعبر عن دعوته ونهجه.

ولأن هذه الدعوة نشأت في بيئة صحراوية غير متمدنة، ومنقطعة عن التواصل مع البيئات والحواضر الإسلامية التي شهدت تمدناً وازدهاراً حضارياً كبغداد والقاهرة وبلاد الشام وإيران، لذلك أولت الأهمية للجوانب الدينية، على حساب الجوانب العقلية في فكر ابن تيمية إما لعدم الحاجة إلى تلك الجوانب العقلية، أو ما يقتضي الابتلاء بها، وإما لأنها دعوة للتدين الفطري البسيط، أو باعتبارها كرست حالها لمقاومة البدع والخرافات والوثنيات على حد زعمها، وما يرتبط بالعقيدة والتوحيد والشرك حسب فهمها.

وتحول هذا المنحى إلى الفكر السلفي عموماً، الذي أصبح الشيخ محمد بن عبد الوهاب أحد حلقاته المرجعية، واكتفى بالفكر العقيدي لابن تيمية، وانفصل عن فكره المنطقي وهي الظاهرة التي اعتبرها بعض الباحثين والكتاب منشأ الإشكالية والتأزم و(الجمود) الذي أصاب الفكر السلفي، والمدخل النقدي على خطابه وبالذات في رؤيته من العقل والعقلانية وعن هذه الإشكالية، يرى محسن عبد الحميد إن ابن تيمية لم يفهم "من قبل بعض المتأثرين بجوانب من منهجه، الذين جاءوا من بعده، من حفظة النصوص المتعصبين، فحذفوا من مناهج دراستهم وثقافتهم العلوم العقلية التي اعتمد عليها ابن تيمية في تطهير الإسلام من المواقف اللاعقلانية البدعية، فقادوا أجيالاً بكاملها إلى معاداة المنطق والمواقف العقلانية، فانتهوا إلى جمود خطير في الثقافة وفي فهم الإسلام والتاريخ"[2] أما الدكتور أبو يعرب المرزوقي فبعد أن يصف ما قام به ابن تيمية، بأنه ثورة عملية وروحية، يضيف بعد ذلك منتقداً أولئك الذين جعلوا التركيز "في الإصلاح الروحي النظري مقصوراً على الوجه الموجب من عمل ابن تيمية، فأخلاه من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه ولم يبق من الإصلاح الذي سعى إليه ابن تيمية إلا وجهه السلفي الذي انقلب من ثم إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية النظرية المؤسسة للتواطؤ الموجب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، إلى نفي العقل باسم الدين وإذا

---

(١) البهي، محمد. الفكر الإسلامي في تطوره، ص٨١.

(٢) عبد الحميد، محسن. تجديد الفكر الإسلامي، ص١٤٣.

بالحركة التنويرية الروحية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة"[1].

ورأى الدكتور طه عبد الرحمن بأن الفكر السلفي لم يستثمر الفكر المنطقي لابن تيمية، لأن أصحاب هذا الفكر: "لم يعقلوا كثيراً من منطقه"[2] ويقترب من هذا الرأي الدكتور رشدي راشد الذي ينتقد ما يصفه بالقراءة الآحادية لابن تيمية، فبعد اطلاعه على مصنفاته، وجده حسب قوله: "إنه يعرف معرفة جادة ودقيقة المذاهب الفلسفية، ويعرف تقنياتها الداخلية في أحاديثه عن درء تعارض العقل والنقل وعن المنطق، ويتبين إنه يعرف بدقة آراء ثابت بن قرة وابن سينا وآراء كل الذين سبقوه، بينما الذين يتكلمون عنه لا يعرفون شيئاً عن ذلك ولا يستطيعون فهم هذه النصوص"[3].

الاتجاه الثاني، الذي وجد في النقد المنطقي لابن تيمية ما يستدعي الانتباه، من حيث قيمته المعرفية، ونباهته النقدية، وإحاطته بالعلم. وأصحاب هذا الاتجاه في الغالب هم من الأكاديميين والمتخصصين، وبعضهم لا يرتبطون بصلة بالفكر العقيدي لابن تيمية كما إن الرؤية ليست بذلك التوافق، فهناك من حاول المبالغة في تصوير الفكر المنطقي لابن تيمية، مثل الدكتور طه عبد الرحمن الذي رأى أن "ابن تيمية ليس منطقياً عادياً، بل كان منطقياً مجدداً، إذ نازع في كثير من الأصول المقررة في منطق أرسطو واجتهد في وضع منطق جديد، هو إلى التداول اليومي أقرب منه إلى اللغة الفلسفية المجردة. وأتى بنظرات في المنطق تستحق أن نقف عندها، ونعطيها حقها من التحليل .إن عطاءه في المنطق أكثر تجديداً من كل عطاءات المناطقة الذين تقدموه، بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، لأن هؤلاء ظلوا جميعاً حبيسي أصول أرسطو، وما جاؤوا به من جديد بقي متمسكاً بهذه الأصول، في حين ان ابن تيمية حاول أن يضع أصولاً لمنطق جديد يستبدلها مكان الأصول التي اعتمدها أرسطو.. وان منطقه منطق عملي

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقع أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م، ص٣٩٤- ٣٩٥.

(٢) عبد الرحمن، طه. حوارات من أجل المستقبل، ص٦٦.

(٣) حوار مع الدكتور رشدي راشد رئيس الجمعية العالمية لتاريخ العلوم والفلسفات العربية والإسلامية في فرنسا. جريدة السفير، العدد ٨٥٣٠، (بيروت، الجمعة ٨ شباط/ فبراير ٢٠٠٠م).

تجريبي حي، لا منطق صوري جامد كمنطق أرسطو"[1] وهناك من شكك أو قلل، في ذلك النقد المنطقي لابن تيمية، كالدكتور عبد الله العروي وانتقد بعض الدارسين الذين أرادوا كما يقول: "أن يقارنوا جزئيات مأخوذة من التأليف الإسلامي بأخرى منتقاة من مؤلفات غربية بدون أدنى اعتبار للفارق الزمني قال بعضهم إنه كان في الإمكان الانطلاق من ملاحظات ابن تيمية عن نواقص القياس الأرسطي لبناء منطق غير أرسطي وهذه دعوة مجردة إذ لا يوجد أي دليل مقنع على أنه احتمال واقعي"[2] ويقرب العروي رأيه بحالة مماثلة في الفكر الغربي، تشابه ذلك الانطباع الذي تشكل في الفكر الإسلامي، على حد زعمه، فالنقد الذي قدمه باسكال لمنهجية ديكارت في زمنه قال: "البعض إنه كان على أبواب ابداع منطق جديد لا ديكارتي ولا أرسطي، لكنه قول أدباء ونقاد لا قول أخصائيين في المنطق ومنهجية العلوم"[3]. في المقابل هناك من صور ابن تيمية وكأنه قد أطاح بالمنطق وهزمه وزعزع أركانه، كالشيخ الندوي الذي ينتقد الغزالي لأنه لم يتمكن من صون مؤلفاته من تأثير العلوم اليونانية، أما ابن تيمية حسب رأيه "فإنه رفع لواء الثورة على المنطق والفلسفة اليونانية، ولم يتفاهم معهما في أي حال انه ناقش مسائل ومقدمات المنطق والفلسفة المعترف بها، كناقد بصير وصوفي خبير في كتابه الرد على المنطقيين، وتناولها بعملية جراحية، وزعزع أساسها بالكلية، ولم يترك موضوعاً إلا وثقبه بسهامه الحادة"[4]. وإذا بحثنا عن محاولات سعت إلى الجمع بين الجانب العقيدي والجانب المنطقي في فكر ابن تيمية فقد نجد ذلك في محاولة أبو يعرب المرزوقي في كتابه إصلاح العقل في الفلسفة العربية وحتى هذه المحاولة تغلب عليها الاهتمام بالجانب المنطقي، وذلك لمقتضيات البحث وطبيعة الموضوع.

---

(١) عبد الرحمن، طه. **حوارات من أجل المستقبل**، ص٦٥- ٦٦.

(٢) العروي، عبد الله. **مفهوم العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص١١١.

(٣) المرجع السابق، ص١١١.

(٤) الندوي. **الحافظ أحمد بن تيمية**، ص١٢٧.

ملاحظات ونقد واستنتاجات:

أولاً: مازال يظهر على الفكر الإسلامي المعاصر الانقسام في المنازع بين الغزالي وابن تيمية فهناك من يرتبط بالغزالي وينتقد ابن تيمية وهكذا العكس، والخلفيات إما ترجع إلى نزاعات بين اتجاهات صوفية وأخرى سلفية، أو تتعلق بخلافات كلامية بين أشعرية وحنبلية.

ففي الوقت الذي يدافع فيه "الدكتور البوطي" عن الغزالي في كتابه شخصيات استوقفتني ويظهر تعلقه به، وحسب قوله: "للإمام الغزالي مكانة جليلة في عقلي وقلبي، منذ أول عهدي بالسير في طريق المعرفة.."[1] ويواجه المنتقدين له وينعت ملاحظاتهم بالأوهام التي ألصقت الغزالي ظلماً، كملاحظات ابن صلاح والمازري وابن العربي والطرطوشي، ويرى في تلك الملاحظات أو الأوهام حسب وصفه بأنها "اتخذت ذريعة لنسف غيرها، لأتساءل بعد ذلك في عجب: أهو جهل ساق أصحابه إلى ما قد تورطوا فيه، أم هي حفيظة جرت أصحابها عمداً إلى وسيعة ظلم؟"[2] في المقابل يوجه نقده لابن تيمية في كتابه "السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي" حيث حاول أن يظهر جوانب التناقض والاضطراب في فكره، فعن وصفه بالاضطراب يقول: "لابد أن أقف بالقارئ على بعض ما ورد لابن تيمية - رحمه الله- من اضطراب أو كلام عجيب"[3]، ويصفه تارة بالوهم كقوله: "أليس عجيباً أننا هنا نناقش هذا الوهم الذي علق بذهن ابن تيمية، بالمنهج ذاته الذي يعلمنا إياه ابن تيمية، في الوقت الذي يتخذ فيه ابن تيمية موقفه من الفلاسفة مدافعاً عن أوهامهم، متبنياً لواحدة من أخطر ضلالاتهم"[4].

ثانياً: إن الدراسات والكتابات حول ابن تيمية إما تنتصر له وترفع من شأنه، وتركز على مناقبه وإصلاحاته، وإما تنتقم منه وتقلل من شأنه، وتركز على أخطائه وصراعاته وهي الإشكالية المعرفية والمنهجية التي تتكرر مع الفكر الإسلامي في النظر إلى تقييم شخصيات الماضين بوجه خاص. فاما مبالغة وآحادية في المناقب والفضائل، وإما آحادية في المثالب والمعايب.

---

(١) البوطي. **شخصيات استوقفتني**، ص٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص٧٩.

(٣) البوطي، محمد سعيد. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م، ص١٥٨.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٠.

أصحاب الاتجاه الأول قد يرفضون النقد لابن تيمية من أي مصدر كان نتيجة المبالغة في الارتباط به، إما عن تقليد أو تأويل لذلك النقد، أو النظر له من زاوية النزاعات الفكرية أو التعصبيات المذهبية. وفي المقابل تجد من لا يريد أن يعترف لابن تيمية بأي فضيلة وهذه الطريقة في النظر هي أقرب ما تكون إلى طريقة العوام، التي يفترض أن لاتكون طريقة العلماء، فهي تكرس التقليد والجمود، وتعوق التجديد والاجتهاد.

ثالثاً: ما قام به ابن تيمية من نقد ومراجعة للمعارف والأفكار في عصره، تداخلت فيه نزعته العلمية بنزعته النفسية بالشكل الذي أثار بعض الالتباسات على نقده لدرجة الاحتجاج عليه وعدم تقبله، فالحدود المعرفية والموضوعية في نقده لم تكن بذلك الوضوح. ولعل الصفة التي اتفق عليها الدارسون لابن تيمية بمن في ذلك الذين يتفقون مع فكره ونهجه، هي نزعته الحادة والقاسية. وهناك من حاول أن يبرر لهذه النزعة بتفسيرات مختلفة، لكنها غير مقنعة وليست في مكانها فحين يتحدث الشيخ الندوي عن الأسباب التي دعت البعض إلى معارضة ابن تيمية من هذه الأسباب ما يصفه بالسبب الطبيعي، إذ يقول: "إن السبب الطبيعي لمعارضته لدى كثير من المعاصرين خصيصة كانت في نفس شيخ الإسلام، تلك التي توجد عند كثير من أهل الفضل الذين يتميزون بذكاء غير عادي وسعة النظر وكثرة المعلومات، وأعني بها حدة الطبيعة، التي تبعثهم في بعض الأحيان على تناول بعض معاصريهم بالنقد اللاذع وإظهار جهلهم وغبائهم وقلة علمهم، وتخرج من أفواههم من شدة التأثر كلمات تجرح شعور أهل العلم من معاصريهم والمعجبين بهم تثبط همة تلاميذهم، الأمر الذي يبذر في قلوبهم بذور النفور والعداوة الدائمة، وذلك ما ينتج إصدار فتاوى الكفر والضلال عليهم، والمعارضة المستمرة والتربص لهم بالدوائر"[1].

وفي نظر محسن عبد الحميد "إن مناقشات ابن تيمية وردوده، لاسيما على مفكري الإسلام على الرغم من اتزانها ومنهجتها الرصينة، لا تخلو من آثار ردود فعل تظهر عليها آثار هيجان وعصبية، وكان ذلك ناتجاً من ما كان يعاني من هموم المواجهة اليومية للخراب الحضاري في المجتمع الإسلامي من جهة وضغط التيارات الدخيلة والمنحرفة والأقوال المدسوسة من جهة

---

(١) الندوي. الحافظ أحمد بن تيمية، ص١٤٢.

أخرى"[1]. وقد أظهر "الدكتور البهي" تأثير هذه الحالة على النقد العلمي والموضوعي عند ابن تيمية في قوله: "إن ابن تيمية في عملية النقد، قد يستخدم بعض العبارات القاسية التي تسيء إلى حيدة العالم الفاصل، وكان حاد المزاج، وحدة المزاج سرعان ما تنقل الخصومة والحكم من مجال الجدل العقلي أو الديني إلى مجال الأشخاص وحياتهم الخاصة، وما يدور في نفوسهم، أو يخلد في قلوبهم من عقيدة وإيمان"[2].

رابعاً: إن الكتابات والمؤلفات التي اشتهر بها ابن تيمية تتوزع إلى اتجاهين أساسيين، مؤلفات تتصف بالنقد والنقض والاحتجاج ومؤلفات للفتاوى. في المؤلفات الأولى تعامل ابن تيمية مع المعارف والأفكار بمنطق المحارب، وكأنه في ساحة قتال، وميدان القلم في نظره أشد من ميدان السيف، ويصور بنفسه هذا المشهد بقوله: "وحيث أمر الله ورسوله بالإغلاظ على بغيه وعدوانه على الكتاب والسنة، فنحن مأمورون بمقابلته، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن"[3] وقال عنه الحافظ الذهبي وهو من أصحابه "له حدة قوية تعتريه في البحث وكأنه ليث حرب"[4] وهذا ما يفهم من عناوين بعض مؤلفاته الشهيرة، مثل كتاب "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم" و "الصارم المسلول على شاتم الرسول" و "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية" إلى غير ذلك من عناوين يظهر عليها الاحتجاج والسجال والنقد أما كتب الفتاوى التي كثر منها ابن تيمية واشتهر بها، وشكلت حضوراً كبيراً وفاعلاً في نسقه الفكري والديني، وأدخلها إلى مجال العقائد والأصول والإلهيات، وأصبحت هذه الفتاوى الأكثر تداولاً وتعميماً في الأوساط الدينية المعاصرة، وبالذات الأوساط التي تنتسب إلى فكره ونهجه. في حين أن الفتاوى من طبيعتها لها خصوصية التعلق بشرائط المكان والزمان والحال، وبمكونات البيئة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وينتقد "عبد الباسط ميرداس" طريقة التعاطي مع كتب الفتاوى لابن تيمية، بقوله: "كان للفتاوى الفقهية التي أدلى بها ابن تيمية أثر كبير، حيث أصبحت

---

(١) عبد الحميد. تجديد الفكر الإسلامي، ص٤٣.

(٢) البهي. الفكر الإسلامي في تطوره، ص٤١- ٦٤.

(٣) عقيلي، إبراهيم. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص٩٨. نقلاً عن ابن تيمية. انظر كتاب مجموع الفتاوي، ج٣٠، ص٢٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٠، نقلاً عن كتاب: طبقات الحنابلة. ج٢، ص٣٩٥.

تستعمل لا كإنتاج ومجهود ديني خاضع للزمان والمكان والظروف الناتجة عنهما وعلاقتهما بصاحب الفتوى، ولكنها أضحت أحياناً، عبارة عن فتاوى جاهزة، منشورة عدة نشرات، وموزعة بكثرة يمكن اقتناؤها بأكملها، غالباً بدون تحقيق ولا تعليق"[١].

خامساً: إن النقد والسجال الذي فتحه ابن تيمية على المعارف والأفكار، كان من نتائجه وإشكالياته اختلال العلاقة وتفككها واضطرابها بين العلوم التي تعاسل معها ابن تيمية بطريقة الانتصار عليها والإطاحة بها الوضع الذي نتج عنه الحد من نمو وتقدم تلك العلوم لدرجة التوقف أو الجمود فتوقف علم الكلام ولم يتطور في براهينه العقلية، وأصبحت الفلسفة كفراً وإلحاداً يحرم التعامل معها، وسيطرت على المنصق مقولات من تمنطق فقد تزندق ومقولة ابن تيمية إن المنطق فطنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق وهكذا أصبح حال العلوم الأخرى هذا من جهة المعارف والأفكار. أما من جهة المذاهب والجماعات، فإن طريقة ابن تيمية في النقد قد كرست الخصومات والفروقات حيث فتح عليها الحرب بعناوين التبديع والتضليل والتكفير فقد كان ابن تيمية كما قال عنه الدكتور البوطي: "يكفر خصومة لأدنى المواقف الاجتهادية التي قد يخالفهم فيها"[٢]. ومن الأخطاء التي وقع فيها بعض الدارسين لابن تيمية محاولتهم التبرير والتأويل والدفاع عن طريقته في النقد والاحتجاج حتى لو كانت بتلك القسوة والحدية التي لا تحتمل أحياناً ومازال هذا النهج قائماً في هذا العصر الذي لا يتناسب على الإطلاق مع ما يشهده العالم من دعوات للحوار بين المذاهب الإسلامية، أو الحوار الإسلامي المسيحي، أو الحوار بين الأديان، أو الحوار بين الحضارات.

سادساً: لا شك في أهمية النقد الذي وجهه ابن تيمية إلى المنطق من حيث قيمته المعرفية والنقدية، وهو المجال الذي استوقف انتباه الدارسين إليه من خارج الأوساط الدينية إلا أن هذا النقد كانت له ارتدادات عكسية لا علاقة لابن تيمية بها، وإنما لعصره، والعصور التي جاءت من بعده، حيث لم تكن بذلك النضح الفكري والمستوى العلمي الذي يستوعب مثل ذلك النقد ويبني عليه تراكماً وتقدماً عملياً وهنا تظهر المفارقة البرهانية على تلك الحقيقة، ففي الوقت

(١) ميرداس، عبد الباسط. ابن تيمية في الخطاب الديني المعاصر، مجلة أبواب، العدد ٢٣، (بيروت، ٢٠٠٠)، ص٦٧.

(٢) البوطي. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص١٦٦.

الذي ينفتح بعض الغربيين على ذلك النقد ويوظف عندهم في تطوير المنطق ومناهج البحث ونظم التفكير، بعد اكتشاف عيوب المنطق الأرسطي ونواقصه وثغراته، والذي كان مهيمناً على الفكر الغربي إلى أواخر العصر الوسيط هناك، وكان لنقد علماء المسلمين ومنهم ابن تيمية أثر مهم في التعرف على تلك العيوب والثغرات، التي حرضت الفكر الأوروبي على تجاوز المنطق الأرسطي الموغل في الفرضيات البديهية، والمحكوم بثنائية القيم الإطلاقية، والمغرق في الذهنيات النظرية، إلى اكتشاف لمنطق التجريبي والعملي والنسبي الذي يربط العلم ومناهج التفكير بعالم الطبيعة، بعد أن كان مرتبطاً بعالم الذهن ومن أبرز الغربيين الذين اطلعوا على نقد علماء المسلمين للمنطق اليوناني هو روجر بيكون (٦١١- ٦٩٣هـ/١٢١٤- ١٢٩٤م) الذي تعلم اللغة العربية ودرس علوم المسلمين في أكسفورد، وكان يصرح علناً بأهمية تلك العلوم وبقيمتها في تكوين المعرفة في المقابل تحول ذلك النقد في فكر المسلمين إلى ما يشبه الإطاحة بالمنطق والارتداد عليه، والتمسك بالعيوب والثغرات وإشاعتها والاكتفاء بها، وليس الانطلاق منها، والبناء عليها.

سابعاً: غالباً ما يصور ابن تيمية في علاقته بالشيعة والفكر الشيعي، من خلال هجومه ونقده الذي ورد في كتابه منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية وليس كما ورد في بعض الدراسات بعنوان الشيعة القدرية رداً على العلامة الحلي الحسن بن يوسف (٦٤٨- ٧٢٦هـ) في كتابه منهاج الكرامة في معرفة الإمامة لكن الذي لا يذكر ما أخذه ابن تيمية من اجتهادات الشيعة والفقه الشيعي، وهي الآراء التي اشتهر بها ابن تيمية وخرج بها عن إجماع المذاهب الأربعة في عصره، وتسببت له بإحراجات سنة ٧٢٠هـ، ووصفت بالمحنة وهي الآراء المعروفة بمسألة "الطلاق" كالطلاق بالثلاث، والطلاق البدعي، والطلاق المعلق، وقد أصدر السلطان في عصره بطلب من علماء المذاهب الأربعة أمراً لابن تيمية بالامتناع عن الإفتاء في قضايا الطلاق بما يخالف الإجماع عند المذاهب الأربعة، لكنه لم يتراجع عن تلك الآراء.

واللافت للنظر أن ليس هناك من أشار إلى مصدر تلك الآراء، لا أقل في حدود المصادر والمراجع التي رجعت إليها، سوى الدكتور محمد البهي في كتابه الفكر الإسلامي في تطوره مع أن جميع تلك المصادر قد تطرقت إلى تلك الآراء وتحدثت عنها باهتمام وفي نظر الدكتور البهي إنه مهما قيل عن ابن تيمية في "معارضته الشيعة عامة، أمر لا يقلل من اعتباره للاتجاه الشيعي

المعتدل، بل لا يحول دون استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية، واتباعهم فيها، كما في مسألة الطلاق البدعي، أو الطلاق المعلق فالطلاق البدعي هو الطلاق المنهي عنه كالطلاق في زمن الحيض، أو بلفظ الثلاث، فإنه لا يقع عند فقهاء الشيعة، وأخذ به ابن تيمية"[1] وما يؤكد صحة ذلك، رواية تذكر في ترجمة حياة العلامة الحلي عن لقائه ومناقشته لابن تيمية في موسم الحج تقول الرواية: "إنه لما حج، اجتمع بابن تيمية في المسجد الحرام فتذاكرا، فأعجب ابن تيمية بكلامه، فقال له: من تكون يا هذا؟ قال: الذي تسميه ابن المنجس، حيث سماه في منهاج السنة بابن المنجس، فحصل بينهما أنس ومباسطة"[2].

ثامناً: إذا كان الغزالي قد توصل بالفكر الإسلامي إلى أزمة وحيرة، وتراجع عن أفكاره وانتقد معارفه، ووجد في التصوف اليقين الذي بحث عنه، فإن ابن تيمية لم يستطع إخراج الفكر الإسلامي من تلك الأزمة والحيرة، فالنهج الذي رسخه وعرِف فيما بعد بالسلفية، هذا النهج كان أقرب إلى النقل من العقل، ومن الحديث إلى الفقه، ومن التصلب والتشدد إلى المرونة والتسامح، وإلى الانغلاق والجمود من الانفتاح والاجتهاد وكان يصعب عليه التواصل مع المعارف الحديثة ومنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية ويصور الدكتور البهي هذا النهج بأنه دعوة إلى الحياة الصحراوية، وليس دعوة إلى الإسلام الذي يساوق الحضارة الصناعية، ويساوق المستوى الرفيع في الحياة الإنسانية، ويساوق التقدمية في بناء الجماعة بناءً سليماً[3]، لذلك فإن هذا الفكر هو أقرب إلى البيئات البدوية والريفية من البيئات الحضرية أو المدنية، ويفتقد لمفهوم التمدن والتقدم والعمران، وهذا ما يفسر الاقتران الدائم الذي يتقصده أبو يعرب المرزوقي في كتاباته بين ابن تيمية وابن خلدون. ومن هذا الفكر تولدت ظاهرة طالبان في أفغانستان وجماعات العنف والتطرف السلفية في مصر والجزائر، وفي غيرها أيضاً.

---

(١) البهي. الفكر الإسلامي في تطوره، ص٤٥.

(٢) الحلي، الحسن بن يوسف. مبادئ الوصول إلى علم الأصول. تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م، ص١٧.

(٣) البهي. الفكر الإسلامي في تطوره، ص٨٨.

الفصل الثاني:
ابن تيمية وإصلاح الفكر الفلسفي

أبو يعرب المرزوقي*

التمهيد:

السؤال الذي نبحث له عن جواب هو: هل يقبل ما في فكر ابن تيمية، من بذرات فلسفية غير نسقية ومشتتة في كتاباته، القراءة الفلسفية التي ألغتها القراءة السلفية، عندما جعلت أقصى ما يمكن أن يؤول إليه فكره هو إصلاح فقهي فحسب لا يرقى إلى الإصلاح الديني التام، لكونه يدعو إلى حصر الوجود التاريخي الحي في تقليد السلف، ملغية بذلك ذروة الفكر الإنساني التي تتحد فيها التجربة العقلية أو التفلسف والتجربة الروحية أو التصوف؟

ما نريد أن نعلمه هو: هل كان ابن تيمية مصلح فقهي فحسب يقتصر فكره النقدي للفكر الفلسفي بفرعيه المشائي والصفوي، والفكر الديني بفرعيه الكلامي والصوفي، على مجرد الخطة الكلامية المتمثلة في إفحام الخصوم بإلزامات جدلية هدفها الوحيد الدفاع عن نوع من السلوك، يعالج الأمور الإنسانية بمنطق سد الذرائع فينتهي إلى بتر كل أعضاء العقل المبدع؟ أم هل أن أعماله تمثل- كما هي فرضيتنا في هذه المحاولة- منجما ثريا من الفتوح النظرية الثورية التي تجعله فيلسوفا كبيرا يحاول علاج مآزق الفكر العربي الإسلامي التي اجتمعت كلها في مأزق رئيسي هو الفصام، الذي ما زلنا نعيشه إلى اليوم، والذي جعل ثقافتنا مصابة بداء ازدواج الشخصية، أي مؤلفة من ثقافتين تعيشان "حربا باردة" دائمة بين العقل وعلوم الدنيا، والنقل وعلوم الآخرة، والمحاولات العقيمة للتوحيد بينهما توحيدا خارجيا وشكليا؟

إن بذرات الفكر الفلسفي في أعمال ابن تيمية ليست عملاً فلسفياً ناجزاً، بسبب ما يغلب عليه من أسلوب الفتوى والأجوبة الظرفية المرتجلة، رغم كوننا لا ننكر وجود بعض الأعمال النسقية ذات النفس الفلسفي. فبذرات فكره الفلسفي تعبر عن مشروع ذي نفس فلسفي لم

---

* أستاذ كرسي في الفلسفة الإسلامية العربية في جامعة تونس. البريد الالكتروني: abouyaareb@yahoo.com

يكتمل، لا في بعده السلبي ولا في بعده الإيجابي، أي في نقده الفكرين بفرعيهما وفي الحلول البديلة التي قدمها. لذلك فنحن نقترح الخطة التالية للجواب عن سؤالنا، مقدمين للبحث مثالاً واضحاً مما نريد إثباته حول نوع الإصلاح النظري المقصود. وهذا المثال هو ما فعله ابن خلدون بالنسبة إلى العلم، الأداة الرئيسية في ما كان يسمى بعلوم النقل، تجاوزاً للتقابل بينها وبين علوم العقل في مجال العلوم الإنسانية كلها، باعتبار هذا العلم (الأداة) يؤدي دور العلم الرئيس أو السيد في نسق العلوم التي موضوعها الظاهرات الإنسانية عامة، والتي تؤدي دور العلوم المساعدة لتحقيق علمية التاريخ.

فابن خلدون جعل مشروع المقدمة، متمثلا في تحقيق شروط نقل التاريخ إلى العلمية العقلية، أو الفلسفية، بتأسيس منهجه النقدي للخبر، على علم متقدم عليه تقدم الشرط على المشروط هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني. وهذا العلاج لا نجد له مثيلا صريحا عند ابن تيمية رغم كون فتوحاته النظرية يمكن أن تعد من نفس الجنس الذي تنتسب إليه الفتوحات الخلدونية. وقد قال ابن خلدون في وجوب نقل علم التاريخ الابستمولوجية من منزلة العلم النقلي إلى منزلة العلم العقلي منذ مفتتح التصدير: " إذ هو (التاريخ) في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب الأمثال، وتطرف الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[(١)].

ولعل من مؤيدات هذه المقايسة، المحاولة الصريحة التي قام بها ابن قيم الجوزية في مصنفه "نقد المنقول"، الذي سعى فيه إلى تجاوز منهج التجريح والتعديل أو النقد الخارجي، إلى النقد الداخلي، مستندا إلى معايير كلها عقلية خالصة؛ مثل التناسق مع وقائع التاريخ التي يتعلق بها المنقول، والتناسق مع القرآن الكريم، والتناسق مع سلوك الأنبياء في الأقوال والأفعال الخ. ونحن سنجيب عن الأسئلة التي طرحناها من خلال إرجاعها إلى مسألة واحدة، هي مسألة التوحيد بين

(١) ابن خلدون. المقدمة، ط٣، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص١٦٧.

علمية علوم النقل وعلمية علوم العقل، من دون أن ننسى أن ذلك يمكن أن يحقق نصف المطلوب. فقد يكون التوحيد بين ضربي العلوم حصرا لها في أحدهما ؛ فيرد المعرفة الإنسانية إلى العلوم النقلية وحدها أو إلى العلوم العقلية وحدها، وبمعناهما التقليدي، كما تذهب إلى الرد الأول القراءة السلفية لفكر ابن تيمية، وإلى الرد الثاني القراءة الوضعية لفكر ابن خلدون. لكن ذلك مستبعد، لكون وضعية المعرفة قبل هذا التوحيد الفلسفي بتجاوز التقابل، هي وضعية التوحيد السلفي. ووضعية الرد الوضعي بالرد المتبادل. هي وضعية حاصلة من دونه مما يجعل تحقيقه يستهدف التحرر منهما.

وتعود مسألة التوحيد الفلسفي بتجاوز التقابل بين ضربي العلوم، إلى هذه المسألة الواحدة وهي ؛ مسألة تحديد الشروط الضرورية والكافية للمعيار الذي رد به ابن تيمية على الفكرين الفلسفي والديني، اللذين كانا سائدين في عصره من خلال ممثليهما الأربعة المشهورين : ابن رشد والسهروردي وابن عربي والرازي، والمقصود معيار درء التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول. فابن تيمية وضع هذا المعيار لكنه لم يتساءل صراحة عن شروطه الضرورية والكافية، رغم كون هذا التساؤل هو الذي كان يمكن أن يوحد كل الإرهاصات الفلسفية الثورية التي ننسبها إليه.

والأسئلة التي لم يسألها ابن تيمية صراحة رغم تضمن معياره لها هي ؛ ما الذي يجعل صحيح المنقول وصريح المعقول لا يتعارضان؟ هل يصبحان من طبيعة واحدة بعد جعل أولهما صحيحا وثانيهما صريحا؟ وكيف نعلم الصحيح والصريح، أو كيف نخرج صحيح المنقول من المنقول عامة من دون تحقيق شروط علمية التاريخ، وصريح المعقول من المعقول عامة من دون تحقيق شروط علمية المنطق ؟ وبصورة سالبة ما هو المنقول غير الصحيح والمعقول غير الصريح؟ أليس هو في الحالتين ما يمنع المعرفة التاريخية والمنطقية من أن تكون علمية؟ وما هو العلم المتقدم على الفصل بينهما، والممكن من إدراك الواحد فيهما؟ وما الذي يجعلهما لا يتعارضان سلبا ويتطابقان إيجابا؟ أهو من جنسهما أم هو ضرب جديد من العلم متقدم على تقابلهما اللاحق ومتعال عليه؟ تلك هي الأسئلة التي لم يسألها ابن تيمية، وكان يمكن لو سألها أن يتجاوز مرحلة التفلسف السلبي إلى مرحلة التفلسف الإيجابي، الذي حصل حصولا صريحا عند ابن خلدون في

مجال البحث عن شروط علمية المعيار الأول وهو صحيح المنقول. وبذلك تكون دراستنا لدور ابن تيمية الإصلاحي في المستوى الفلسفي، مؤلفة من مقالتين: كل منهما ذات فصلين بحسب المخطط التالي:

المقدمة: تحديد المطلوب في هذه المحاولة

المقالة الأولى: مآزق الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره:

الفصل الأول: محددات مآزق الفكر العربي الإسلامي النظرية

الفصل الثاني: مراحل الصياغة النظرية لإشكالية علم النظر والعمل (تدرج الصياغة النظرية لعلم النظر والعمل)

المقالة الثانية: علاج ابن تيمية لمآزق الفكر العربي الإسلامي.

الفصل الأول: تجاوز المقابلة بين التحليل والتأويل.

الفصل الثاني: تجاوز المقابلة بين الحقيقة والمجاز.

الخاتمة: نسق المذاهب التأويلية في الفكر العربي الإسلامي.

المقالة الأولى: مآزق الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره

الفصل الأول: محددات مآزق الفكر العربي الإسلامي بضربيه الفلسفي والديني

نحاول الجواب عن السؤال التالي: ما هي مآزق الفكر العربي الإسلامي؟ وكيف تدرج ليبلغ إلى التعليل الفلسفي أي التنظير العلمي المجرد للظاهرات التي تجري في الطبيعة والتاريخ؟ وكيف استعمل التنظير للتخلص من المقابلة الزائفة بين العقل والنقل، وبين الفلسفة والدين، لفهم ما يعتمل في مجريات الأمور الطبيعية والتاريخية في الحضارة العربية الإسلامية؟ ولماذا تُعدّ اللحظة التيمية الخلدونية لحظة واحدة أولا، ولحظة أساسية ثانيا لفهم هذا الأمر الذي نعتبره غاية بالقياس إلى ما تقدم عليه في فكرنا الديني والفلسفي، وبداية بالقياس إلى ما تأخر عنه فيهما؟ أو إن شئنا لحظة قادرة على الربط بين النهضتين المتقدمة على عصر الانحطاط والحالية، ربطا قد يحررنا من عطالة الانحطاط، فيجبر الكسر الذي تعاني منه حضارتنا، من خلال الإشارة الدقيقة لموطن الداء الذي ما زال ينخرها فيفقدها القدرة على الإبداع؟

فهذا الفصام بين الفكرين اللذين يدعيان الكلام باسم الفلسفة والدين، يجعلهما يتصرفان دون اعتبار (للثورة المحمدية) التي استندت كما أسلفنا إلى التخلص من التنافي بين الطبائع والشرائع من خلال تحديد الدين الكلي المنزل، تحديداً يجعله عين الدين الطبيعي الكلي ونعني الفطرة الإسلامية، كما تبين ذلك الآية الكريمة التي جعلت الإيمان مرسوما في الإرث العضوي ومتحرراً من تأثير الكسب الثقافي: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة: إنا كنا عن هذا غافلين. أو تقولوا: إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾ (الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣)، ومن خلال المطابقة بين المعطى الديني، والمعطى التاريخي، في عرض القرآن الكريم النقدي لتجربة الأمم الروحية. كما يتبين ذلك من القصص، بوصفه اعتبارا للتاريخ الروحي نظيرا موازيا لاعتبار الطبيعة.

فرضيتنا تتمثل إذن: في اعتبار اللحظة التيمية الخلدونية، غاية لتدرج الفكر العربي الإسلامي قبل الانحطاط نحو الفكر النظري الفلسفي الخالص لكونها تمثل لحظة تخلصه من الكلام على الفكر الفلسفي من خارجه، وبوصفه شكلاً أجنبياً فحسب. فهي لحظة أصبحت تنظر إلى الكلي،

الذي يجمع الفكر الديني والفكر الفلسفي استنادا إلى مفهوم الديني الكوني والفلسفة الكونية، كما حددهما الإسلام، في التوحيد بين اعتبار العالم التاريخي أو الروحي والعالم الطبيعي أو المادي. لذلك كان الاقتران بين الكتاب والحكمة أو الحكم أمرا لا يتخلف في القرآن الكريم: ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة.. بما كنتم تعلمون الكتاب وتدرسون﴾ (آل عمران: ٧٨ - ٧٩). ولكي نفهم هذا المآل لا بد من الجواب عن السؤال المضاعف التالي:

الوجه الأول من السؤال: كيف آل الفكر الفلسفي بفرعيه إلى مآزقه؟ فمآزق الفكر الفلسفي (المشائي والصفوي) نتجت جميعها عن المثنوية الوجودية، وتجاوزها الخارجي برد الشرائع إلى الطبائع. وبلغة العصر رد العلوم الإنسانية إلى العلوم الطبيعية؛ كل ما لا يقبل هذا الرد يلغى وتكون العلوم العملية مجرد يتوبيات فحسب حول المدينة الفاضلة بدلا من ان تكون علما للظاهرات الإنسانية[١].

الوجه الثاني من السؤال: كيف آل الفكر الديني بفرعيه إلى مآزقه؟ ومآزق الفكر الديني (الكلام والتصوف) نتجت جميعها عن القول بالمثنوية الوجودية وبتجاوزها الخارجي برد الطبائع إلى الشرائع، أو بلغة العصر رد علوم الطبيعة إلى علوم الإنسان؛ كل ما لا يقبل هذا الرد يلغى، وتكون العلوم النظرية يتوبيات فحسب حول الطبيعة الفاضلة التي هي من جنس دلائل العدل الإلهي، بدلا من أن تكون علما للظاهرات الطبيعية[٢].

---

(١) لماذا لا يمكن للفلسفة القديمة والوسيطة أن تتجاوز اليتوبيا في الفلسفة العملية أي ما كان يسمى بالمدن الفاضلة؟ العلة بينة: فإذا كان العلم العملي عند الفلاسفة متمثلا في استنتاج ما يتصورونه تاليا عن الطبيعة الإنسانية التي توصلوا إليها في علم الطبيعة لكون علم النفس كان جزءا منه، فإن هذا العلم سيكون قولاً في ما ينبغي بمقتضى الطبيعة وليس في ما هو حاصل بمقتضى مجرى الأمور في التاريخ الفعلي. لذلك كان كل ما يجري في التاريخ الفعلي يعد عندهم من الخروج عن شروط المدينة الفاضلة ومن ثم فهو من المدن الضالة أو المبدلة الخ... من الأوصاف الفارابية. ومما يزيد الطين بلة هو تأثر الفلسفة العملية العربية بالحل الأفلاطوني وجهلها بالحل الأرسطي، ربما لكون كتاب السياسة لم ينقل إلى العربية.

(٢) لماذا لا يمكن للفكر الديني القديم أن يتجاوز اليتوبيا في الفلسفة النظرية؟ علم الطبيعة في الشرائع المنزلة لا يمكن أن يكون إلا يتوبيا لعلة الخلط بين العلم ومحاولة إثبات العدل الإلهي بطريق الغائية السطحية المستندة إلى المعرفة الغفلة بالنظام الطبيعي. لذلك كان نفي الأشاعرة للغائية في هذا المعنى بداية حقيقية للبحث العلمي الحقيقي في الطبيعة استنادا إلى أن قصود الله وغاياته من الغيب الذي لا يعلمه إلا هو.

وكنا قد أشرنا إلى أن ما يدفعنا إلى التركيز على هذه الظاهرة، ليس النبش في الماضي، بل هو التناظر العجيب بين وضعية النهضة العربية الإسلامية الوسيطة، ووضعية النهضة العربية الإسلامية الحديثة، من حيث الوقوع في هذه المآزق[1]. فالمتكلمون باسم الفكر الفلسفي، والمتكلمون باسم الفكر الديني في نهضتنا الحالية، عادا بنا من جديد إلى الفصام بين الفكرين وإلى الحرب الأهلية بين المتكلمين باسمهما. وقد أدى موقف الفكرين، المنتسب إلى الدين، والمنتسب إلى الفلسفة، أحدهما من الآخر، إلى أزمة حضارية من طبيعة واحدة. ففي كلتا الوضعيتين حصل صدام مدمر بين متطرفيهما في الممارسة الفكرية، التي فقدت استقلالها عن الممارسة العملية، فصارت المعركة السياسية الاجتماعية المتطرفة الهم الأول والأخير. وبذلك غدت المسألة النظرية الفلسفية والدينية إلى مجرد توظيفاً إيديولوجياً فحسب، مما حول النهضتين إلى فصام حضاري، وحرب أهلية دائمة بين تصورين للفكر الديني والفكر الفلسفي، كلاهما يلغي الآخر. وكلا الموقفين موجود عند من يطلق عليهم اسم علماء "العقل" وعند من يطلق عليهم اسم علماء "النقل". وهم في الحقيقة ليسوا علماء لا عقلا ولا نقلا بل هم رؤساء مذاهب وأحزاب؛ أحدهما - وذلك في الفكر النظري والممارسة العلمية على حد سواء- يريد أن يواصل السنة الإنجلية المحرفة دينيا (ممثلة في بدين موسى ودين عيسى المحرفين وأثرهما في علوم العمران خاصة). والثاني يريد أن يواصل السنة اليونانية اللاتينية المحرفة فلسفيا (ممثلة في فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو المحرفتين وأثرهما في علوم الطبيعة خاصة). ويحاول كلا الفريقين الوصل الفصامي بينهما في شكل توازٍ مرضٍ بين الشرائع والطبائع، وبين البعد الروحي والبعد الزماني. وبين التصور الديني والتصور الفلسفي، وكأن الثورة الإسلامية (الإصلاح "المحمدي" الناقد للتحريفين

---

(١) التناظر بين النهضتين العربيتين الإسلاميتين بين لكل ذي بصيرة. فنفس الموقف الإيديولوجي الذي ردت إليه الفلسفة من دون مصاحباتها العلمية في العصر الوسيط عاد في عصرنا. فصار ماركسيو عصرنا في موقفهم من الدين من جنس باطنيي العصر الوسيط: مفهوم الظاهر عند هؤلاء هو عينه مفهوم الإيديولوجيا عند أولئك لكون المعنى في الحالتين هو اعتبار الدين ظاهراً يخفي الحقيقة فحسب، بدلا من ان يكون أحد سبل الوصول إليها. لذلك فلا عجب أن يجد مؤدلجو الفلسفة في عصرنا أصولهم في مؤدلجيها في العصر الوسيط. ونفس ما يقال عن هؤلاء يقال عن الخصوم. فهم كذلك أدلجوا العلوم النقلية فحصروها في بعدها العملي وأقصوا منها كل تنظير عميق إلى ان حولوها إلى فقه سد الذرائع لقتل العقل والإبداع.

التوراتي والإنجيلي) لم تحصل أو كأنها قوسان فتحا عبثا وينبغي أن يغلقا دون تأثير على التاريخ الإنساني[1].

ولم يبق إلا أقلية قليلة لا يكاد يسمع لها أحد تحاول التخلص من التحريفين بتجاوز التقابل بينهما ،وبتأسيس إبستمولوجية تتجاوز التنافي بين التحليل والتأويل، لتجاوزها التقابل بين الطبائع والشرائع وسيطا، وبين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان حاليا. وهي إذ تفعل ذلك، إنما تفعله تماشيا مع مقتضيات (الثورة الإسلامية) التي تصلح تحريف الفكرين الديني والفلسفي ختما لعهد الفصل بينهما، من خلال نفي التقابل السطحي بين العقل والوحي. فالإسلام إنما جاء للتوحيد بين أسمى الأديان المنزلة غاية الوحي والوجدان، وأسمى الأديان الطبيعية غاية العقل والفرقان، في الدين الخاتم تحت اسم دين الفطرة ؛ إذ يعد الاعتبار (اعتبار الطبيعة اعتبار التاريخ) سبيل العلم وغاية الإيمان. وليس الإسلام إلا إدراك ذلك مما جعله خاتمة الوحي ومنطلق تحميل العقل أمانة الاستخلاف، ونعني العقل المدرك لحدود الإدراك والممثل الوحيد للعمل الإنساني في صلته الاستخلافية بالمطلق أو بالمستخلف.

وقد حال هذا الصدام - الذي كانت الغلبة فيه للسلب المتبادل الناتج عن التنافي الدائم بين طرفي الموقف الأول في الفكر والوجود- بين حضارتنا، وتحقيق رسالة الإسلام في التاريخ الحقيقي، مما أبقى القيم الإسلامية مشروعاً فحسب، لم ينجز منه إلا القليل، فلم تتحقق الكونية الإسلامية التي تتميز بتشخيصها لعيوب العولمة الحالية، ونعني هنا سلبيات الوصل الخارجي بين السنتين المحرفتين وصلا يلغي الإصلاح المحمدي: السنة التوراتية الإنجيلية ممثلة للوحي أو للدين المنزل الذي يجعل الشرائع متنافية مع الطبائع، والسنة اليونانية اللاتينية ممثلة

---

(١) ماذا يمكن أن يبقى من (الثورة الإصلاحية المحمدية) إذا جعلنا الإسلام خصوصية عربية إسلامية فحسب؟ كيف ننسى أن جوهر القرآن هو العرض النقدي للتجارب الروحية المتقدمة لبيان فساد التحريف أي حصر العلاقة الروحية بالمطلق في علاقة بين رب حقود وشعب مريض سمى نفسه شعب الله المختار؟ أليس كل محاولة لجعل الإسلام خصوصية حضارية لأمة من الأمم تهويد للإسلام بالمعنى المحرف من التوراة؟

للعقل أو الدين الطبيعي، الذي يجعل الطبائع متنافية مع الشرائع، السنتين اللتين أشاحتا بوجهيهما عن الإصلاح المحمدي.

وهدف المحاولة المباشر - وهو هدف نظري خالص- هو تخليص فكر ابن تيمية من حصره في الظرفيات التي أرجعته إليها القراءة السلفية، ومحاولة البحث عن أعماقه، من خلال تحليل الدلالة الفلسفية لنقده الفكر الفلسفي ببعديه: المشائي (ابن رشد خاصة) والصفوي (السهروردي خاصة)، والفكر الديني ببعديه: الكلامي (الرازي خاصة) والصوفي (ابن عربي خاصة)، وصلة ذلك بالخصومة السينوية الغزالية في تكوينية فكر المسلمين الديني والفلسفي[1]. أما غرضنا غير المباشر - وهو هدف عملي مما يعني أننا نقلب الترتيب، فنجعل العملي دائما غير مباشر، لكونه من وجهة نظر المعرفة والإيمان، ينبغي أن يتلو النظر، ليكون عملا على علم، وهو كيفية الوصل بين ما تقدم على الانحطاط، وما تأخر عنه، لجبر الكسر الذي أصاب تاريخنا الفكري.

والمعلوم أن جبر هذا الكسر هو الشرط الضروري لتيسير الوصل بين النهضتين وصلا حيا، يجعل الاستئناف لا يقتصر على سطحيات التخبط السياسي المباشر الذي تردت إليه الحركات السياسية الإسلامية. بل هو يحاول تأسيس نهضة جذرية في مستوى فعل التجريد التنظيري، الذي هو شرط العمل على علم نهضة، تجعلنا قادرين على الإسهام في ثورات العقل الإنساني، بالاستناد إلى قيم الإسلام، وبالأدوات الحقيقية. أي بالعلم والفلسفة اللذين لا يتضمنان ما يجعلهما متنافيين بالذات مع الممارسة الدينية الصحيحة. فلا يمكن أن يسعى الدين إلى الغايات من

---

(١) المعلوم أن مدار الخصومة الغزالية السينوية تعلق بما بعد الطبيعة أي بما يزعمه العلم القديم من تجاوز المعرفة الإنسانية للتجربة بعلم محيط يدرك حقائق الأشياء التي يراد تأويل النص الديني في ضوئها بوصفها هي الباطن وبوصفه هو الظاهر من هذه الحقيقة المطلقة التي يزعمون إدراكها. وكان مفهوم طور ما وراء العقل الذي يحد به الغزالي من هذه المزاعم لا يعني علما إيجابيا يتجاوز المعرفة العقلية، بل هو مفهوم سلبي يعني الحد من العلم العقلي دون الزعم بوجود علم إنساني يعلو عليه لكون الوحي نفسه في القرآن الكريم لم يدع للأنبياء علما محيطا بالغيب. ولا تكتمل محاولة الغزالي إلا بوجهها الثاني المتمثل في نقد ما بعد التاريخ في كتاب فضائح الباطنية. ذلك أن نظرية التحليل الفلسفية التي نتج عنها ما يسمى بعلم ما بعد الطبيعة تناظرها نظرية التأويل الباطنية التي نتج عنها ما بعد التاريخ. ولمزيد التوضح يمكن الرجوع إلى كتابنا **التوحيد بين الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر.

دون الأدوات، أو أن يقتصر على العلاج العقيم بسد الذرائع، وبتر الأعضاء، لكون بعض المرضى تكلموا باسمها (الثورة الفلسفية والثورة العلمية وثمراتهما في مجال الثورة الاقتصادية والثورة السياسية والثورة الاجتماعية). ينبغي ألا يقتصر فكرنا على ثرثرة إفتائية فحسب، وحيل فقهية، كادت تقتل الفكر الديني، وتقصر الدين الإسلامي على الشكل البدائي من التعبد الشعبي الجامد، فتصبح الشريعة فقهاً ميتاً خالياً من الفكر الفلسفي العميق، أي من مصدر الحيوية الحضارية للأمة شرطاً في استئناف دورها التاريخي الكوني.

فتاريخ فكرنا يبين أن هذا الخطر الماثل في الانفصام بين الفكر الفلسفي والديني، كاد يقضي في كلتا محاولتي النهضة على التجريد التنظيري. ونقصد بذلك دراسة الأمور بالتجريب العقلي الخالص، أو التجريد الذي يضعها في حالة الإطلاق المثالي الفرضي، فالتجريد التنظيري هو المحرك الحقيقي لكل إبداع حضاري حقيقي. وهذا الخطر قضى على شرط الإبداع في حالتي النهضة العربية الإسلامية، فكان العامل الموحد بين التيارات الفلسفية والدينية التي أفسدت النهضة الأولى، وجنيستيها الحاليتين اللتين هما الآن بصدد إفساد النهضة الثانية، للجهل بطبيعة هذا الفعل الذي من دونه، ليس للعقل القدرة على العلاج العلمي؛ **ففي الأولى:** العلة الرئيسية للتنافي بين المشائية (التي أفسدت النظر الفلسفي خاصة) والصفوية (التي أفسدت العمل الفلسفي خاصة) كانت فلسفيا نظرياً. ثم بين الكلام (الذي أفسد النظر الديني خاصة) والتصوف (الذي أفسد العمل الديني خاصة) كانت دينياً عملياً ثم بين الفريقين الأولين، والفريقين الثانيين، هي عدم فهم طبيعة هذا الفعل التنظيري المبدع الذي استعمله كبار فلاسفة اليونان، ليصوغوا به الطبائع والشرائع في حدود ما توصل إليه جهازهم الإدراكي عقلا وحسا، وتصوره المفكرون العرب حقائق نهائية. فلم يكن التجريد عندهم أداة علاج، بل كان هروبا من الأمر المعالج، وإهماله لدراسة أمر بديل منه؛ فيموت الأمران العلاج والظاهرة المعالجة.

وفي الثانية: العلة الرئيسية للتنافي بين الوضعية (التي أفسدت النظر الفلسفي خاصة) والماركسية (التي أفسدت العمل الفلسفي خاصة) كانت فلسفياً نظرياً، وهما مشائية وصفوية محدثتان. وبين الكلام (الذي أفسد النظر الديني خاصة) والتصوف (الذي أفسد العلم الديني خاصة) المحدثان دينياً عملياً. ثم بين الفريقين الأولين، والفريقين الثانيين نفس العلة؛ إذ أخذت

ثمرات الإدراك الغربي الحديث، دون جهاز الإدراك الغربي الحديث وشروطه، مما ألغى الظاهرة المدركة وحوّل النظر إلى قول أجوف.

وقد صاحب ذلك في الممارسة العملية، بل وفي ساحات القتال، التنافي بين حركتين فكريتين أخطر من هذا الموقف الفكري العقيم هما: ما يمكن أن يوصف بالخروج على السنة أو الفهم الظاهري للفكر السني وسيطا وحديثا، وما يمكن أن يوصف بالخروج على الشيعة أو الفهم الباطني للفكر الشيعي وسيطاً وحديثاً. والخروج الأول حصل باسم ظاهر النص، والخروج الثاني حصل باسم باطنه، وكلاهما يتذرع بنصوص معزولة عن شروط إفادتها[1].

الفصل الثاني: تدرج الصياغة النظرية لعلم النظر والعمل

يبين نقد ابن تيمية لمدارس الفكر العربي الإسلامي الأربعة الرئيسية، أنه كان مدركا لهذه المآزق التي آل إليها هذا الفكر. فكان عمله لذلك سعيا لإحياء الإصلاح المحمدي بمعناه النقدي للتحريفين الديني (في تحريف التوراة والإنجيل) والفلسفي (في تحريف فلسفة أفلاطون التي صارت صفوية وفلسفة أرسطو التي صارت مشائية). وكان عمله سعيا حثيثا لتأسيس ما بعد طبيعة بديلة من التحريف الفلسفي، وما بعد تاريخ بديل من التحريف الديني، مستمداً أصولهما من إعادة تأويل للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، تأويلا يؤسس لشروط فهم (الثورة الإسلامية) ببعديها النظري العلمي والخلقي العملي. وهما سعيان يمكن إذا تحققا بحسب ما نحاول وصفه، أن يخلصا الإنسانية من شرور العولمة، التي كانت بينة منذ عصر ابن تيمية وابن خلدون في فلسفة وحدة الوجود الطبيعية (عند ممثلي الفكر الفلسفي المشائي والصفوي) أو فلسفة وحدته التاريخية (عند ممثلي الفكر الديني الكلامي والصوفي) كما تعنينا عند ممثلي هذه الأفكار.

لذلك فهذه الخاصية قد جعلت الفكر التيمي (والخلدوني) بالضرورة مصدرا مباشرا لفكر النهضة العربية الإسلامية الثانية، منذ بدايات القرن التاسع عشر قبل نكوصها إلى المآزق التي آل

---

(١) لا يحتاج إثبات النصية في كلا التيارين إلى كبير عناية: فأفضل المحاولات الفلسفية النسقية في فكرنا هي مدونة ابن رشد وهي شروح لفظية من جنس الشروح الدينية، بل هي دونها علمية لكون الشروح الدينية لم تخل من المؤيدات التي تستمد من مادتها بخلاف الشروح الفلسفية التي كانت خلواً من كل مؤيد علمي جدي إذا ما استثنينا المضمون العلمي الزهيد الذي استند إليه واضع النص المشروح وهو ارسطو. وما يقال عن ابن رشد يصح من باب أولى على كل المتفلسفين من العرب والمسلمين حاليا: فكلهم دون ابن رشد إذا قارنا علمه بعلم عصره بعلمهم بعلم عصرهم.

إليها فكر النهضة الأولى، نكوصا تعين، خاصة، في نتائج العوائق التي أشرنا إليها. فهذا المصدر لم يستعمل الاستعمال الفلسفي الجدير به، بل اقتصر مستعملوه على فهم مقصور على ما فيه من أمور عرضية ناتجة عن التزام ابن تيمية بالفعل التاريخي، ودخوله في المعارك المباشرة التي خاضها والتي هي ليست جوهر فكره الإصلاحي، بل هي استجابة لمتطلبات الظرف فحسب. فكان موقف حركات الصحوة من فكره وحصرها إياه في هذه المعاني المباشرة، جنيس موقف من يتصور معاني القرآن الكريم مقصورة على مدلولها عند نسبتها إلى أسباب النزول دون سواها، مهملا بذلك المقاصد الكلية.

وهكذا فإن حصر هذه المآزق بنوعيها يقتضي منّا الإشارة إلى أن حديهما النظريين هما: انحراف الكلام السني والفلسفة المشائية، اللذين اتحدا في غاية الصلة بين الفكرين، وحديهما العمليين هما: انحراف الكلام الشيعي والتصوف، اللذين اتحدا في غاية الصلة بين الفكرين، مما جعل المآزق كما صاغها ابن تيمية من المنطلق الديني تتحدد نظريا مع الرازي وابن رشد من جهة، وتتحدد عمليا مع ابن عربي والسهروردي من جهة ثانية. لكن الأمر ينعكس من المنطلق الفلسفي فيصبح تحديد النظري منها موجودا عند الرازي والسهروري، ويصبح تحديد العملي منها موجودا عند ابن عربي وابن رشد. أما الجدل مع ابن المطهر فهو سياسي مباشر ولا يهمنا منه إلا ما يرد منه لضربي المآزق السابقة أي مآزق النظر ومآزق العمل.

أولاً- مآزق النظر:

١- **من المنطلق الديني**، وتعود كلها إلى التقابل بين نظرية العلم الإنساني المحيط بالحقيقة(وتلك هي علة اللجوء إلى نظرية التأويل الذي يتوسل لرد النقلي بما هو ظاهر إلى العقلي بما هو باطن عند التعارض) ونظرية العلم الإنساني النسبي غير المحيط بالحقيقة، مما يغني عن التأويل بالرد والاكتفاء بالعلم المناسب.

٢- **من المنطلق الفلسفي**، وتعود كلها إلى التقابل بين نظرية الوجود التي تؤسس لمسألة الحقائق المؤلفة من كليات، وما يترتب عليها من نظرية في المعرفة تقول بالحقيقة المطابقة، ونظرية الوجود التي تنفي التأليف من الكليات، وما يترتب على هذا النفي من نظرية في المعرفة تقول بالعلم النسبي، لكونه ترميزاً اسمياً للممارسة النظرية والعملية الإنسانية فحسب.

ثانياً- مآزق العمل:

١- **من المنطلق الديني**، وتعود كلها إلى التقابل بين العمل الاجتهادي الذي يقتضي حل الاختيار في المسألة السياسية، ونظرية العمل المؤيد الذي يقتضي حل الوصية في المسألة السياسية.

٢- **من المنطلق الفلسفي**، وتعود كلها إلى المقابلة بين العمل الإنساني المطابق للواجب (للقول بالتحسين والتقبيح العقليين)، والعلم الإنساني النسبي الذي يربط دائما بين الواجب والواقع في التاريخ الفعلي، لتحقيق القيم المتعالية عليه.

وبذلك يصبح مطلبنا الجواب عن الأسئلة التالية التي تصوغ الوجوه المتعددة من الإشكالية نفسها التي وضعها السعي لعلاج هذه المآزق: ما هي العلاقة بين نقد الفكر الفلسفي بفرعيه ونقد الفكر الديني بفرعيه؟ ولماذا كان اندماج الفلسفة في الكلام والتصوف بداية التطور الذي جعل علاج مسائل الحضارة العربية يصبح فلسفيا؟ وكيف آل هذا التطور فجعل علاج مسألة المنطق والميتافيزيقا عند ابن تيمية، مثل علاج مسألة التاريخ وما بعد التاريخ عند ابن خلدون نقلة نوعية، يصبح الفكر الفلسفي بمقتضاها ظاهرة غير أجنبية، بل نابعة من الممارسة المعرفية العربية الإسلامية، التي تجاوزت المقابلة السطحية بين العقل والنقل وبين الحكمة والشريعة؟

وطبعاً فنحن سنكتفي بالبحث في مآزق المسألة النظرية لكون المسألة العملية ليست مطلوبنا الآن، علما أنها هي الدافع الحقيقي لكل بحوث ابن تيمية، وأن نتائجها المؤثرة في النظر بينة، ولا تحتاج إلى توضيح في هذه المحاولة الوجيزة. ومدخلنا إلى فكر ابن تيمية الإصلاحي في مجال الفكر، معيار التطابق النظري بين صحيح المنقول وصريح المعقول، الذي ينفي الفصام بين الفكرين، وإثبات وحدتهما في المجال النظري وما ينتج عنه في المجال العملي. إنه معيار درء التعارض بين العقل والنقل أو معيار عدم التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول الذي يرد به ابن تيمية على معيار التأويل، والذي صار واحدا عند ممثلي الفكرين بفرعيهما.

فدرء التعارض الذي يرد به ابن تيمية على معيار التأويل الذي انتهى إليه الكلام والفلسفة في الغاية، هو في الحقيقة تسمية غير دقيقة لعملية ثورية، تمثلت في السعي لتجاوز مصدر كل المآزق التي وصل إليها الفكر العربي الإسلامي، تلك المآزق الناتجة عما يشبه القول بثنائية المعرفة

الإنسانية خاصية باطنة وعامية ظاهرة (العقل والنقل)، وهو قول لا يمكن مواصلته بعد (الثورة المحمدية) التي ألغت الخصوصية الدينية، فرفعت الفكر الديني إلى الكلية، وألغت من ثم التنافي بين الدين الطبيعي والدين المنزل الخاتم، من خلال المفهوم الجديد للدين الفطرة.

فتكون الثورة التي نزعم أن بذورها موجودة في فكر ابن تيمية متعلقة بمسألتين؛ أولاهما طغت على ممثلي العقل، والثانية طغت على ممثلي النقل. الأولى تتعلق بنظرية العلم خاصة، وهي مسألة المقابلة بين التحليل والتأويل، صورتين للمعرفة التي تبنى على نظرية الوجود القائلة بتركيب الجواهر من المقومات الصورية، باستثناء الأعراض. والثانية تتعلق بنظرية المقابلة بين الحقيقة والمجاز، مادتين للمعرفة التي تبنى على نظرية في اللغة والوجود، وتقول بتركيب المعاني من الحقيقة أي المقومات أو الباطن دون المجاز أي الأعراض أو الظاهر.

والمعلوم أن ترتيب الشرف بين المسألتين يتغير بحسب الموقفين: فمسألة مقومات المعلوم هي الأساس من منطلق الفكر الفلسفي، لكونها تعود إلى نظرية الوجود في الميتافيزيقا. ومسألة الحقيقة والمجاز هي الأساس من منطلق الفكر الديني، لكونها تعود إلى نظرية نص الوحي، الذي له منزلة نظرية الوجود في الفلسفة. وقد تبين في عصرنا أن المنطلق الثاني أسلم بمقتضى تعليل آخر غير التعليل الديني أي: تقدم نظرية اللسان على نظريتي الوجود والقيمة. ولما كان من المعلوم أن المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة قد جعلوا نظرية الحقيقة والمجاز، مطية لرد ما يسمونه ظاهر النص (المجاز) إلى ما يسمونه باطنه (الحقيقة)، أي ما توصلت إليه علومهم المزعومه عقلية، فيصبح القرآن الكريم عرضة لتأويلات تحكمية كالعرش الذي يتأول سطح جرم السماء بالمعنى الأرسطي، بات من اليسير أن نفهم لم كانت هذه المسألة مدخل ابن تيمية الرئيسي لكل ردوده عليهم، ولم سنجعلها غاية محاولتنا؟

كان هناك وجهان لرد ابن تيمية على الحل المشترك بين الفكرين الفلسفي والديني في مستوييه المعرفي (تحليل- تأويل) والوجودي (مقوم- حقيقة: عرض- مجاز)، وكلا الوجهين مضاعف إذا نظر إليه كما تعين في الردود على المدرستين المزدوجتين الفلسفية المضاعفة (ابن رشد والسهروردي) والدينية المضاعفة (ابن عربي و الرازي). ويصبحان متطابقين بفضل نفي ثنائية المعرفة الذي يسعى إليه ابن تيمية بتجاوز المقابلة، وليس بالإرجاع ليكون التوحيد توحيدا فلسفيا

يحقق ما دعا إليه الإسلام في نظرية الدين الكلي؛ إذ يتطابق الدين المنزل الخاتم، مع الدين الطبيعي العقلي (دين الفطرة).

١- فرع صراحة العقل، ويتضمن صراحة المعرفة العقلية الخالصة، وصراحة المعرفة العقلية المطبقة. ونقصد ضربي الحقائق العقلية ممثلة في الصورة المنطقية والتجربة الطبيعية (الخصومة مع فرعي الفكر الفلسفية؛ إصلاح نظرية المعرفة العقلية والمنطق وما بعد الطبيعة والفلسفة الطبيعية). والهدف هو أن نعلم كيف عرف ابن تيمية طبيعة الحقيقة الطبيعية ليقربها من الحقيقة التاريخية، التي هي غير الفلسفة العملية، لكون هذه الفلسفة لم تكن عند علماء العقل مستندة إلى الخبر التاريخي، بل كانت مستنبطة من الفلسفة الطبيعية. أي من مفهوم الإنسان وشروط وجوده الاجتماعية؟ ومن ثم فالشرائع ترد عندهم إلى الطبائع. فينحصر الأمر في مسألتين تخصان المعرفة التحليلية:

- المنطق الخالص أو صورة العلم التحليلية.
- المنطق المطبق أو الصورة التحليلية ذات المضمون المستمد من التجربة الطبيعية.

٢- فرع صحة النقل، ويتضمن صحة المعرفة النقلية الخالصة، وصحة المعرفة النقلية المطبقة. ونقصد ضربي الحقائق الدينية ممثلة في بالتاريخ والتجربة الخلقية (الخصومة مع فرعي الفكر الديني؛ إصلاح نظرية المعرفة النقلية والتاريخ وما بعد التاريخ والفلسفة التاريخية والعمرانية المبنية عليها). والهدف هو أن نعلم كيف عرف ابن تيمية طبيعة الحقيقة التاريخية، لتقريبها من الحقيقة الطبيعية التي هي غير النظرية، لكونها لم تكن عند علماء النقل مستندة إلى التجربة الطبيعية، بل كانت مستنبطة من الفلسفة العلمية، ومفهوم الإله، وشروط حرية الخلق. ومن ثم فالطبائع ترد عند علماء النقل إلى الشرائع. فينحصر الأمر في مسألتين تخصان المعرفة التأويلية:

- التاريخ الخالص أو صورة العلم التأويلية.
- التاريخ المطبق أو الصورة التأويلية ذات المضمون المستمد من التجربة العملية.

والجامع بين الأمرين عند تجاوز التقابل الوهمي بين ضربي العلوم، يتمثل في بيان أن طبيعة مادة المعرفة ليست هي المحدد، لكونها في الحالتين قابلة للتوحيد تحت اسم الوظيفة التي تؤديها في

المعرفة الطبيعية (المعطى المجرد)، وفي المعرفة الخلقية (المعطى القيمة)، فيكون المشكل هو كيف يتم نقلها من منزلة المعطى المهمل، إلى منزلة المعطى المسور بالمعنى المنطقي للكلمة، والمعطى المفهوم بالمعنى التأويلي للكلمة. بصورة أوضح، كيف يمكن الجمع بين صورة العلم التحليلية، وصورة العلم التأويلية في صياغة مادة المعرفة طبيعية نظرية كانت أو تاريخية عملية، ثم كيف يمكن علاج المادة بعد ذلك؟ وهاتان المهمتان هما مهمتا المعرفة التي تستعمل الآليات نفسها، أي آليات حصر المعطيات لتحليلها (بأدوات المنطق والرياضيات) وتأويلها (بأدوات التاريخ واللسانيات)، سواء كانت المعطيات طبيعية أو خلقية، لكون كلا منهما لا يخلو من مقوم الآخر. لذلك بات المشكل متمثلاً في تخليص الفكر العربي، من المقابلة بين الزعم القائل بأن التحليل والحقيقة يمثلان العلوم العقلية، والتأويل والمجاز يمثلان العلوم النقلية. والتخلص النهائي من الفصل المؤدي إلى محاولات التوفيق اليائسة لا يكون إلا ببيان سطحية المقابلتين الناتجتين عن الشكل البدائي من نظرية العلم: المقابلة بين صورتي المعرفة (التحليل والتأويل) ومادتها (الحقيقة والمجاز).

المقالة الثانية: علاج ابن تيمية لمأزق الفكر العربي الإسلامي

الفصل الأول: العلاقة بين التحليل والتأويل

وبيّن أن المقابلة الأولى متقدمة معرفيا على المقابلة الثانية. وعلاجها لا يكون إلا بتجاوز المقابلة السطحية بين التحليل والتأويل. ويتضمن علاج هذه المسألة مستويين:

١- مستوى طبيعة المقابلة السطحية التي تدور حول أساسي نظرية البرهان الأرسطية، أعني الحقائق الأولية أساس نظرية القياس، والصور الجوهرية أساس نظرية الحد، والجمع بينهما جمعا يؤسس لنظرية البرهان. ذلك أن المنطق من دون الجمع بين هذين المفهومين، لا يمكن أن يستنتج حقائق يتصور قوانين، استنتاجه لها، هي عين قوانين صلاتها بعضها بالبعض خارج القول العلمي أولا ويتصورها مطابقة للوجود في ذاته ثانياً.

٢- ثم مستوى ما ينتج عن ذلك من تساند متبادل بين التحليل والتأويل؛ إذ إن كلا منهما ينطلق من الآخر وينتهي إليه كما سنرى، وما يترتب على ذلك من ضرورة تجاوز المقابلة بين ضربي العلوم بحكم تحقق شرط التطابق بين صحيح المنقول وصريح المعقول.

المستوى الأول:

تعد الطبيعة الميتافيزيقية البيّنة للأساسين اللذين يتعلق بهما المستوى الأول، علة نقد ابن تيمية للمنطق عامة، ولنجاعته في المعرفة العلمية خاصة؛ إذ يقول: " وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات (الميتافيزيقا) مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات. وما ذكروه من حصر طرق العلم في ما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات، بل ما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات"[1].

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الحقائق الأولية أو البديهيات التي ينبني عليها النسق العلمي، ليست عند ابن تيمية حقائق بذاتها، إلا إذا عوملت بصفتها مقدرات ذهنية غير مطبقة على موجود بعينه، وإذا كانت أصولا موضوعة نسبياً إلى النسق العلمي الذي وضع لمعرفة موجود معين، وإذا كانت الحدود ليست جواهر الأشياء وحقائقها؛ إذ لا يقبل ابن تيمية أساسي الصورة

---

(١) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، ص٨٢- ٨٣.

الجوهرية، أي التميز بين الذاتي والعرضي "كون الذهن لا يعقل هذا إلا بعد هذا... فيكون التقدير أن ما قدمناه في أذهاننا على الحقيقة فهو الذاتي، وما أخرناه فهو العرضي، ويعود الأمر إلى أننا تحكمنا بجعل بعض الصفات ذاتيا وبعضها عرضيا لازما أو غير لازم"[1]، ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة إلى العلاقة بين الحقيقة والمجاز لكون الفلاسفة يسمون حقيقة ما هو ذاتي ويسمون مجازا ما هو عرضي بمصطلحهم. والتركيب من الصفات الذاتية عنده أسماء علمية فحسب، ولن يبقى من العلم البرهاني شيء يذكر إلا في المقدرات الذهنية، ويصبح العلم كله فرضيا استنتاجياً من حيث الصورة، ولا يكون إلا تقريبيا إحصائيا من حيث المادة: "إذ قدمنا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال. فإن ذكر الأصل في القياس العقلي لتنبيه العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم، لا أن ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم"[2].

فصحة الصورة التحليلية صحة صورية لا تصلح إلا في المقدرات الذهنية[3]، وهي عندما تصبح علمية- أي تفسيراً لأحد الموضوعات الذي يقبل أن يكون تأويلاً لها- تكون من جنس الأصول الموضوعة النسبية. ومن ثم فهي لا يمكن أن تؤدي إلى إطلاق العلم الذي ينتج عن تطبيقها على مضمون معين، ليست قوانينه بالضرورة هي قوانين الصورة المنطقية التي نتوسلها للعبارة عنه: "فالأمور الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة. فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية، وهي الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس. والذي يدرك

---

(١) **ابن تيمية والمنطق**، ص٥٣.

(٢) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل** ص٣٦٧، ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، ص٩٢.

(٣) يقول ابن تيمية في كتابه **درء التعارض**، ص٣١٨ مانصه: "بل المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبي لا تكون إلا مقدرة في الذهن (....) وليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج. وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج. بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها ومع لعمه بإمكانها في الخارج ومع علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمى الإمكان الذهني. فإن الإمكان يستعمل على وجهين: إمكان ذهني وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه مع ان ذلك الشيء قد يكون ممتنعا في الخارج. وأما الإمكان الخارجي فانه يعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج أن وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود فالأقرب إلى الوجود منه أولى"

الكليات البدهية الأولية إنما يدرك أموراً مقدرة ذهنية لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج والقياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني"[1]. ولم يكن ابن تيمية ساهيا عن ثورته هذه فهو يضيف مباشرة: " وهذا بيّن لمن تأمله، وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف"[2]. ونحن نعدّ مثل هذا القول دعوة للقيام بما ينبغي لإتمام مشروعه.

وبذلك يصبح كل نسق تحليلي في غير المقدرات الذهنية ذا منطلقات اختيارية تنتخب من أنساق المقدرات الذهنية، دون أن تكون تحكمية، لكونها تختار بحسب الوظيفة التي جعلت لها تفسير مجموعة من الظاهرات (تقبل أن تكون تأويلا لتلك الأنساق الذهنية المقدرة) توحدها ممارسة ما كالطب أو الفقه مثالي ابن تيمية المفضلين، وهو ما يعني أن التحليل ينطلق ضرورة من التأويل، أي تأويل الأمور التي تُعد موضوعا لعلم ما والأمور التي تُعد عناصر الشكل العلمي، أعني الأمور التي توضع حدودا أولية، وقوانين أو قواعد أولية يستنتج منها كل ما عداها، تسليما فرضيا بان قوانين النسق المجرد الذي استعمل لتفسير ظاهرة معينة مطابقة لقوانين هذه الظاهرة التي تقبل أن تكون تأويلاً لتلك القوانين المجردة.

فيكون التأويل - كما هو حقا- ليس إلا قراءة النسق في ضوء موضوع معين، يعد أحد الأمثلة من البنية المجردة التي رمز لها بالنسق موضوعا نؤول النسق به. وبذلك يتبين أن التأويل ليس ضد التحليل، بل هو أساسه؛ إذ هو بما هو تأويل سابق عليه شرط انطلاقه. ويتبين كذلك أن التحليل ليس ضد التأويل بل هو كذلك أساس التأويل اللاحق، لكوننا في نهاية العملية التحليلية كما في بدايتها، لا بد من القيام بعملية المناظرة بين النسق المجرد، والموضوع الذي نفترضه مثالاً منها، فنستعملها لتفسيره بها. والجدل بين الشكل الذي نفسر به المضمون، والمضمون الذي نؤول به الشكل، يعود في الحقيقة إلى الجدل بين التحليل والتأويل في كل العلوم، سواء كانت تسمى نقلية أو عقلية بالمصطلح التقليدي أو إنسانية وطبيعية بالمصطلح الحالي.

---

(١) ابن تيمية والمنطق، ص٧٢ - ٧٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٧٢.

المستوى الثاني:

ومن ثم فضربا العلوم يشتركان في كل الأمور التي يتحدد بها الشكل العلمي، الذي هو شكل مضاعف في كلتا الحالتين، والذي يحاول ابن تيمية تحقيق ثورة فيه تمكن من تجاوز نظرية العلم الموروثة عن اليونان، ونظرية الوجود التي تسندها والتي تنبني عليها في الوقت نفسه:

١- الشكل التحليلي الخالص أو علم المقدرات الذهنية بلغة ابن تيمية: من هنا السعي إلى مراجعة منطق شكل القول العلمي أو البنية التحليلية التي لا بد منها في كلا العلمين العقلي والنقلي، بفضل مراجعة مفهوم الحقائق الأولية، ومفهوم الضرورة المنطقية.

٢- الشكل التحليلي المطبق أو علم الموجودات الفعلية بلغة ابن تيمية: من هنا السعي إلى مراجعة منطق صياغة المادة لتقبل العلاج بالبنية التحليلية التي لا بد منها في كلا العلمين العقلي والنقلي : نقل المعطى من كونه معطى خاما إلى كونه معطى علمياً، يندرج في نظرية ما بوصفه موضوعا لها أو تأويلا معينا لبنيتها المجردة، إذا كانت النظرية متقدمة الوجود على تعميمها على هذا الموضوعي. أي إذا لم تكن النظرية قد صنعت له خصيصا وبالتدريج بفضل مراجعة مفهوم الحقائق النظرية ومفهوم الدليل العلمي.

وإذن فالعلوم النقلية لا تختلف عن العلوم العقلية إلا بالمادة، إذا صح أن علمنا بالمادتين يكفي للجزم بذلك، إذ لا شيء يثبت أنهما في ذاتهما مختلفان كما نتصور خاصة، والقرآن الكريم ينفي هذا الاختلاف بين الطبيعي والشريعي. وهما قد يشتركان في المادة؛ إذ إن علوم النقل يمكن أن تعالج أمور الطبيعة التي كانت شبه حكر على الفكر الفلسفي، وعلوم العقل يمكن أن تعالج أمور الشريعة التي كانت شبه حكر على الفكر الديني. ومن ثم فهما لا يمكن أن يكونا متنافيين من حيث العلمية (إذا قصدنا بها تحليلية الصياغة وتحليلية الاستدلال تفسيراً وتأويله البداية والغاية فهما) حتى عندما يشتركان في الموضوع، علماً أن ما في العلوم النقلية الصحيحة من حقائق معلومة لا تتعلق بالغيب، لكون الغيب لا يعلم لا نقلا ولا عقلا؛ إذ هو محجوب حتى على الأنبياء ولا يعلمه إلا الله. ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى ما في العلوم العقلية الصريحة من حقائق. فلسنا ندري ما هو سر كون حقائق الأشياء الطبيعية هي ما هي. ولعل ذلك هو غيب الطبيعة المناظر لغيب الشريعة. ولعل وحدتهما الحقيقية لا تدرك إلا في هذا الجزء الغيبي منهما.

وإذن فالمعلوم من النقلي لا يمكن أن يكون معلوما بحق بغير العقل، ومن ثم فهو من حيث الشكل العلمي عقلي. والمعلوم من العقلي لا يمكن أن يكون معلوما بحق بغير المعطى الذي هو بالطبع غير العقلي، وإلا لما كان لمحاولة جعله عقليا معنى. ومن ثم فهو من حيث المضمون العلمي عقلي؛ إذ ليس للإنسان غير العقل يعلم به، وليس للعقل أن يعلم بحق إلا ما هو معطى ليكون مادة للجعل عقليا. وهذا المعطى يمكن أن يكون طبيعيا ويمكن أن يكون غير طبيعي مثل التاريخي أو الشرعي، وهما من المنظار الإسلامي طبيعيان أو فطريان. وكل المعطيات، التسليم بوجودها إيماني وليس عقلياً، حتى وإن ظن الفكر الغُفل أن التسليم بالمعطى الطبيعي يبدو أكثر "طبيعية" من التسليم بالمعطى الخلقي والديني. لكن ذلك لا يغيّر من طبيعة الإعطاء في الحالتين: فبادئ الرأي ليس حكما في هذه الأمور.

لذلك فالأنبياء تخبر البشر بوجود الغيب دون تعيين، أي ما في المعطى الطبيعي والمعطي التاريخي (إذ إن القرآن الكريم أرجع المعطى الشريعي إلى المعطي التاريخي بتوسط مفهوم القص ومفهوم اعتبار تجارب الأمم السابقة الذي يناظر اعتبار العالم الطبيعي) مما يتجاوز العقل تنبيها إلى حدود العلم الإنساني الذي لا يكون محيطا بما هو غيبي من المعطيين (وذلك هو معنى المراجع التي تحيل عليها الآيات المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله لكون علمه محيطا بخلاف معنيي التأويل الآخرين، اللذين هما في متناول العلم الإنساني، فمعرفة عين المرجع ممتنعة. أما التأويل بمعنى تفسير القول اصطلاحاً والتأويل بمعنى تحديد تناظر ما بين عناصر القول النظري وعناصر الأمر الذي ليس من الغيب والذي تعتبر النظرية تفسيرا ممكنا له، فَهُما مما يقبل العلم الإنساني الذي لا يكون إلا عقلياً)، خلافاً لما يزعم الفلاسفة الذين يتصورون الراسخ في العلم قادرا على المعرفة البرهانية المزعومة لمعاني الدين، التي نهي الإنسان عن تأويلها (المتشابه أو كل ما يتعلق بالغيب)[1]، وخلافا لما يزعم الفقهاء الذين يتصورون حدود العقل غير حدود العلم لظنهم أن بعض البشر لهم علم آخر غير العلم العقلي: " فيقال له أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟ فأما الأول فلم ترده ويمتنع أن تريده لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة. وما كان شرطا في

---

(١) "هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ" (آل عمران: ٧)

الشيء امتنع ان يكون منافيا له. فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها فامتنع أن تكون منافية لها وهي شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال. وإن لم تكن علما فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضه له"[1].

الفصل الثاني: المقابلة بين الحقيقة المجاز

أما المسألة الثانية، فتعود إلى ضرورة تجاوز المقابلة السطحية بين الحقيقة والمجاز، المقابلة التي عُدّت حلاً يمكن من التوفيق الخارجي بين العقل والنقل، في حلول الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة. وسيحقق ابن تيمية هذا التجاوز على مستويين: مستوى طبيعة المقابلة بين الحقيقة والمجاز ومستوى دحض تبريراتها، ومنها التبرير بالحاجة إلى التأويل التنزيهي (تجنب التشبيه لتحقيق التنزيه). وسنقتصر في المستوى الثاني، بغاية التقريب لا غير، على تحليل ابن تيمية بعض الأمثلة، لكون فكر ابن تيمية في هذه المسألة لا يمكن تلخيصه أو عرضه بالنصوص. فأعماله تكاد تدور كلها حول هذا المستوى؛ إذ هو جوهر تفسيره للقرآن الكريم. فهو السند النظري الأول والأخير لكل أعماله عامة، ولردوده على الكلام والتصوف والفلسفة خاصة.

المستوى الأول:

ففي المستوى الأول يقول ابن تيمية نافيا هذه المقابلة من الأصل: " هذا التقسيم لا حقيقة له. وليس لمن فرّق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا، فعلم أن التقسيم باطل. وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول بل يتكلم بلا علم. فهم مبتدعة في الشرع مخالفون للعقل. وذلك أنهم قالوا: الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له. فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر.ثم يقسمون الحقيقة إلى لغوية وعرفية وأكثرهم يقسمها إلى ثلاث: لغوية وشرعية وعرفية"[2].

وكان ابن تيمية قد احتج قبل هذا الحكم الواضع والحاسم بعدم وجود التمييز بين الحقيقة والمجاز عند كبار علماء اللغة والتفسير والأصول الأوائل، فقال: "وبكل حال فهذا التقسيم

---

(١) ابن تيمية. درء التعارض العقل والنقل، ص٨٩، هل يوجد علم آخر غير العلم العقلي بعد تخليصه من الدلالة الصناعية التي حصر فيها؟ ماذا يعني المفهوم الحد: طور ما وراء العقل؟

(٢) نفي المقابلة بين الحقيقة والمجاز، ص٨٨.

(حقيقة / مجاز) هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولم يتكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم . وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه (مجاز القرآن). ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة. وإنما عنى بالمجاز ما يعبر عن الآية. ولهذا قال من قال من الأصوليين كأبي حسن البصري وأمثاله: إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها نص أهل اللغة على ذلك، بأن يقولوا هذا حقيقة وهذا مجاز فقد تكلم بلا علم. فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة (ولا من سلف الأمة وعلمائها)، وإنما هو اصطلاح حادث. والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين. فإنه لم يوجد هذا في كلام (أحد) من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف"[1].

وفي الجملة فإن ابن تيمية قد أدرك أن الآليات البلاغية أكثر كلية من الآليات المنطقية، وأن النسبة بينهما هي عينها النسبة بين اللغة الطبيعية، التي يفهم بها القرآن الكريم، لكونها هي المستعملة فيه، واللغة الصناعية التي يفهم بها القول الفلسفي، لكونها هي المستعملة فيه. فآليات المنطق حالة خاصة من آليات البلاغة، لكونها تفترض ضربا من الالتزام الوجودي بمعناه عند (كواين)، فتخضعها إلى مبدأي عدم التناقض، والثالث المرفوع لتحقيق شروط المطابقة بين واقع خارجي وعبارة لغوية عنه، فيقع عندئذ التميز بين حقيقة، هذا الذي يعبر عنه المنطق وكل ما عداه يعد مجازا. لذلك فقد أرجع ابن تيمية رفضه للمنطق كما أسلفنا إلى استناده إلى هذا الالتزام الوجودي الضيق الذي ظنه الفلاسفة والمتصوفة المتكلمة عين الحقيقة، إذ قال: " ولم يكن هذا من همتي لأن همتي كانت فيما كتبته عليهم في الإلهيات. وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات مثل ما ذروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات،

---

(١) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرباط: مكتبة المعارف، كتاب الإيمان، ج٧، ص٩٦.

بل ما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات"[1].

ومعنى ذلك أن الآليات التي تستعملها اللغات الطبيعية للتسمية وللإفادة، أعم من الآليات التي تستعملها اللغة الصناعية في كلتا الوظيفتين. بحيث إننا إذا تجاوزنا الاختلاف المادي بين الألسن، وبحثنا في آلياتها البلاغية، وجدنا أنها تتضمن كليات أسمى من كليات المنطق نفسه: كليات البلاغة مثل الاستعارة والكناية وكل الصور البلاغية، التي هي ليست مجازية، بالمعنى الذي يقابل بين حقيقة ولا حقيقة، بل بمعنى خيال التسمية والإفادة. فالمنطق يأخذ من هذه الآليات بعض الحدود الغائية فيجوهرها ويجعل أساس الشبه الاستعاري في الغاية، مبدأ الوحدة أو التطابق بين المتماثلين، بسبب إطلاق وجه الشبه إلى حد نفي وجوه الاختلاف التي تهمل بدعوى عرضيتها. كما يجعل المنطق، أساس الصلة الكنائية الذي هو من جنس ترابط الردود الشرطية بين إدركين وسلوكين، ترابطا ذا أساس وجودي حقيقي بين مرجعي الإدراك وليس بين الإدراكين في ذهن المدرك. فننتقل من الترابط التواردي أو المعية الخالصة التي تكتفي بها اللغة، إلى المعية ذات الحقيقة الموضوعية التي يشترطها هذا الالتزام الوجودي، والتي لا شيء يثبتها عدا تصور التطابق بين ما في الذهن وما هو خارج الذهن، مثلما هو الشأن في الواقعية الغفلة. أي في الموقف الطبيعي الذي يجعل الإنسان يضفي على اللغة مدى وجوديا مطلقاً، وهو موقف شبه سحري أو أسطوري.

المستوى الثاني:

يحدد ابن تيمية معاني التأويل الثلاثة، فينفي منها ما نسب إليه الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة وظيفة كشف الحقيقة وراء المجاز، تلك الوظيفة التي يحتج بها أغلب المتفلسفين من المتكلمين والمتصوفة؛ إذ يقول: " وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول إليه الأمر، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر (وهو المعنى الذي ما منه لا يوافق

---

(١) يعلل ابن تيمية نقده للمنطق برفضه لما بعد الطبيعة التي ينبني عليها وليس بسبب كونه منطقا. لذلك فهو يحاول في نفس الوقت تأسيس منطق جديد متخلص من ما بعد الطبيعية التي كانت سائدة دون أن يكون خالياً من ما بعد طبيعة أخرى هي التي يراها ابن تيمية موافقة لنظرية في الوجود لا يتقابل فيها الطبيعة والشريعة وجوداً والتحليل والتأويل علماً.

مدلول اللفظ في الظاهر لا يعلم تأويله إلا الله من جنس: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة). ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقاً له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره. يراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك. وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين. فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم، فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني"[1]. وينفي ابن تيمية إذن التأويل المحدد لحقيقة ما يؤول إليه الأمر في ذاته، أو في مرجعه، بصرف النظر عما تؤديه اللغات الإنسانية عند وصفها ما يعتبره القرآن من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، مثل كيفيات الجزاء التي هي مما " لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر" ومثل ذات الله وصفاته إلخ. والتي لا يكشفها الله إلا بعد البعث. وينفي التأويل بمعنى البحث عن حقيقة وراء المجاز تجعل النص ذا ظاهر متعارض مع الباطن. ولم يبق إلا على معنى واحد هو معنى التفسير ببيان دلالة الألفاظ كما تفهم في عادة العرب، استناداً إلى قرائن الإفادة المستمدة من قوانين اللسان ومن أحوال البيان.

ولنكتف بإيراد مثال واحد من الأمثلة الكثيرة التي يحللها ابن تيمية: " فمن أشهر ما ذكروه قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض). قالوا: والجدار ليس بحيوان. والإرادة إنما تكون للحيوان. فاستعمالها في ميل الجدار مجاز. فقيل لهم: لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون مع شعور وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة. يقال السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى وهذا الثمر يريد أن يقطف وهذا الثوب يريد أن يغسل، وأمثال ذلك. واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعداً، فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما فيكون مشتركا اشتراكاً لفظياً، أو حقيقة في القدر المشترك وهي الأسماء المتواطئة. وهي الأسماء العامة كلها. وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل فوجب أن يجعل من المتواطئة. وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها. وإلا فلو قال قائل: هو في ميل الجماد

(١) ابن تيمية. دوء التعارض، ج١، ص١٤.

حقيقة، وفي ميل الحيوان جماد، لم يكن بين الدعويين فرق إلا كثرة الاستعمال في ميل الحيوان، ولكن يستعمل مقيداً بما يبين، أنه أريد به ميل الحيوان. وهنا استعمل مقيدا بما يبين أنه أريد به ميل الجماد. والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام، لا يوجد كليا عاما إلا في الذهن، وهو مورد التقسيم بين الأنواع. لكن ذلك المعنى العام الكلي كان أهل اللغة لا يحتاجون للتعبير عنه، لأنهم إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج وإلى ما يوجد في القلوب في العادة. وما لا يكون في الخارج إلا مضافا إلى غيره لا يوجد في الذهن إلا مجردا بخلاف لفظ الإنسان والفرس. فإنه لما كان يوجد في الخارج غير مضاف تعودت الأذهان تصور مسمى الإنسان، ومسمى الفرس، بخلاف تصور مسمى الإرادة ومسمى العلم ومسمى القدرة ومسمى الوجود العام المطلق، فان هذا لا يوجد له في اللغة لفظ مطلق يدل عليه، بل لا يوجد لفظ الإرادة إلا مقيدا بالمريد ولا لفظ العلم إلا مقيداً بالعام، ولا لفظ القدرة إلا مقيدا بالقادر، وهكذا سائر الأعراض لما لم توجد إلا في محالها مقيدة بها، لم يكن لها في اللغة لفظ إلا كذلك"[1].

ويبني ابن تيمية هذا الموقف على مبدأ لساني عميق ينفي كل تصور للدلالة المفردة البسيطة، مبينا أن المركب التقييدي المصحوب بأحوال الخطاب متقدم في الألسن والكلام على المفردات، التي هي مجردات بعدية في نظرية اللسان وفي نظرية الوجود إذا قلنا بالتناظر بين القول والوجود. فقال: "وقولهم اللفظ إن دل بلا قرينة فهو حقيقة، وإن لم يدل إلا معها فهو مجاز قدتبين بطلانه، وأنه ليس في الألفاظ الدالة ما يدل مجردا عن جميع القرائن ولا فيها ما يحتاج إلى جميع القرائن. وأشهر أمثلة المجاز لفظ الأسد والحمار والبحر ونحو ذلك مما يقولون إنه استعير للشجاع والبليد والجواد. وهذه لا تستعمل إلا مؤلفة مركبة مقيدة بقيود لفظية كما تستعمل الحقيقة... وكذلك قول النبي ﷺ: إن خالدا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين، وأمثال ذلك"[2].

وفضلاً عن ذلك كله فإن المقابلة بين الحقيقة والمجاز لا يمكنها أن تحل المشكل الذي جعلت حلاً له، حتى لو قبلناها رغم منافاتها لمقومات الإفادة اللسانية والخطابية عامة. فليست الدلالة المجازية بأولى من الدلالة الحقيقية من إزالة التشبيه وتحقيق التنزيه كما يزعم المعتزلة والفلاسفة

---

(١) مثال أول: انظر ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، كتاب الإيمان، ج٧، ص١٠٨- ١٠٩.

(٢) مثال ثان: انظر ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، كتاب الإيمان، ج٧، ص١١٤.

ومن تأثر بهما من المتصوفة. فالانتقال من الصفات المادية مثل النزول والصعود إلخ، إلى بالصفات المعنوية مثل العلم والقدرة والإرادة والسلطان إلخ، لا يلغي التشبيه، وإنما يغير المشبه به ويبقي على التشبيه. والفرق الوحيد بين التشبيهين هو المنزلة التحقيرية التي يوليها زاعموا التنزيه للصفات المادية، إرثا منهم غير مفهوم للثنائية والمفاضلة الوجودية بين الأمرين. لكن من يقرأ القرآن في ضوء المبدأ العام القائل بأن الله (ليس كمثله شيء) يكون غنيا عن مثل هذه التأويلات التي لا تتغير طبيعتها عند تعويض فهم الاعتبار بآيات الفلك الغفل عند الإنسان العادي مثلا يفهمها بالفلك البطلمي: فكلاهما مجانب للحقيقة علميا، إن سلمنا جدلا بوجود تصور مطابق لحقيقة الفلك، وليكن مثلا فلك كوبرنيك فضلا عن كونهما تشبيهاً.

فكل الرموز لها استعمالات متعددة من التحكم اعتبار بعضها حقيقة وبعضها مجازا. وأقصى ما يمكن قوله هو، إن بعض الاستعمالات عرف قبل غيره، فعد أولا، وبضعه الآخر عرف بعده فعد مشتقا منه. فيؤول الأمر إلى تاريخ الاستعمالات وليس إلى المقابلة بين الحقيقة والمجاز، خاصة وهذا التاريخ قد يكون معلوما وقد يكون مجهولاً، لكون تطور الاستعمال المعدود أولا ينتج عنه استعمالات أخرى لمسمياتها وجه شبه ما أو علاقة ما مع مسمياته. ويكون ذلك في الأغلب نقلة مما يقبل التمثيل الرسمي مباشرة، إلى ما لا يقبله لكونه كثير التجريد، أو مما يقبل التمثيل النغمي مباشرة إلى ما لا يقبله لكونه كثير التعقيد وتكون النقلة في كل الأحوال، متضمنة القرائن التي تفيد بصورة بيّنة المقصود في كل حالة بعينها، بحسب قوانين تحديد معاني الاستعمالات الخاصة بتلك اللغة طبيعية كانت اللغة أو صناعية. وكل ذلك يجري في الإفادة الرمزية أو في الآليات اللسانية، ولا علاقة له بحقيقة في حال ومجاز في حال، إلا إذا جوهرنا الآليات اللسانية ورأينا ما يجري فيها عاكسا لما يجري في وجود نتصوره ذا مقولات من جنسه، وذلك هو أساس الميتافيزيقا التي يريد ابن تيمية أن يخلّص الفكر الإنساني منها.

وهذه الآليات، التي يمكن أن نطلق عليها اسم آليات التسمية أو خيال التسمية، آليات عامة تشمل اللسان الإنساني عامة. وتستعمل منها لغة العلم بعض الحدود الغائية، فتطلقها وتسميها منطقا، تميزاً للحقيقة عن المجاز بتأسيس ميتافيزيقي بيّن. فالحدث اللساني التصويتي، صلته بمسماه المعتبر أولاً، حسب ترتيب عادات القوم اللغوية، يعتمد على الربط التواردي بين الصوت

والصورة. وهو ربط يكون عادة من جنس الردود الشرطية، فيكون أقرب إلى آليات الكناية، لعدم وجود الشبه بين الصوت الذي تؤخذ منه الأسماء، والأمور التي تؤخذ منها المسميات، والاقتصار على شبه علاقة علية بين المؤثر، الذي هو الترابط الشرطي بين القول المسمي، والأمر المسمى لتصاحبهما في المكان والزمان. تصاحبهما الذي يربط بينهما ربطاً شرطياً مثلما نلاحظ ذلك في آليات تعلم اللسان القومي عند الأطفال، أو في آليات تعلم اللغات الأجنبية بالنسبة إلى الكبار. وهما المجالان اللذان يكثر ابن تيمية من استمداد الأمثلة منهما في حل معضلات نظرية اللغة والعلم، اللذين يعدان عنده من نفس الطبيعة نفسها، وخاصة من حيث قدرتهما على قول تجربتنا عن الوجود.

الخاتمة:

وقد فضلنا أن نختم محاولتنا، بالإشارة إلى نسق المذاهب التأويلية في الفكر العربي الإسلامي، لكون جل الدجالين اليوم يتذرعون بالتأويل وبأفكار ما بعد الحداثة، للتخلص من الكلي بالمعنى الذي حدده الدين الإسلامي؛ إذ يلتقي الدين المنزل الأسمى، والدين الطبيعي الأرفع. أي ما يتوصل إليه اعتبار العالم الطبيعي واعتبار العالم الخلقي من إدراك للكلي الإنساني الذي يعبر عن الشهود، إدراك يتجاوز الأفق الحضاري الخصوصي إلى الكلي الفطري الذي تشترك فيه جميع الكائنات وليس البشر وحدهم. وإذا بالمذاهب التأويلية تنتهي إلى إعادة الدين إلى مفهومه التوراتي الإنجيلي، أي الدين القومي، فيصبح الإسلام خصوصية ثقافية للمسلمين فحسب.

لكن بيان التساند المتبادل، بين التحليل والتأويل في نظرية العلم الجديدة، التي نجد بذراتها المشتتة في أعمال ابن تيمية. يجعل الحديث عن المجاز والتأويل- بمبتذلات من يبحث عن الزعامة الفكرية بمجرد التجني على القيم الإسلامية- حديثا أجوف لا فائدة منه عقديا، وهو متخلف فلسفيا، ومن حيث نظرية اللغة. كما أن استثمار العلاقة بين المسألتين اللتين آلت إليهما كل مآزق فكرنا الوسيط والحالي، استثماراً فلسفياً، يقتضي أن نحصي في نهاية هذه المحاولة أشكال التأويل التي طغت في فكرنا الفلسفي والكلامي والصوفي، وما أغفلته من نظرية اللسان، وصلتها بنظرية العلم في اللحظتين اللتين تتألف منهما الفلسفة العربية الوسيطة والحالية.

وعدم العلم بهذه النظرية التي تؤيدها البحوث الحديثة، أدى إلى نظرية في التأويل تخلط بين التصورات، ولا تحدد الظاهرة تحديدا علميا. ويمكن ختم هذه المقالة بفائدة عامة، تساعد على تنظيم فهمنا لهذه الإشكالية في فكرنا العربي الإسلامي، لكونها تخلصه من الخلط والفوضى المفهومية. فاستقراء أعمال ابن تيمية - المطابق لاستقراء جل الأنساق الفكرية التي كانت مادة لنقده- يبين أن مفهوم التأويل في الفكر العربي الإسلامي يقبل الحصر بين حدين؛ التقدير في اللغة وهو الحد الأدنى، والتحكم الباطني وهو الحد الأقصى. في سعي الفرق الغالية إلى تعويض معاني النص التي وصفوها بكونها ظاهرة بمعتقداتهم التي وصفوها بكونها معانيه الباطنة. وبين هذين الحدين نجد التأويل بمعناه الأشعري الذي هو أميل إلى الحد الأدنى والتأويل بمعناه المعتزلي الذي هو أميل إلى الحد الأقصى.

والحل الذي اختاره ابن تيمية لا يتعلق بأي من هذه المعاني الأربعة التي يعدها كلها صادرة عن أصل أعمق هو أساسها جميعاً، أساسها الذي تمثلت ثورته في تحديده ونقده: إنه نظرية اللسان الفلسفية، المبنية على تعميم خصائص اللغة الصناعية، المستندة إلى الميتافيزيقا، على اللسان الطبيعي. والتي تعد فيها المقابلة بين الحقيقة والمجاز في اللسان مجرد ترجمة لسانية للمقابلة فحسب؛ بين المقوم والعرضي في نظرية الجوهر الذي يتصوره الفلاسفة مرجعاً مفرداً للاسم المفرد. والمقابلة بين التحليل والتأويل في العلم ترجمة منطقية للخبر والإنشاء فحسب في نظرية التصديق، الذي يتصوره الفلاسفة مرجعا لمعنى الخبر الحقيقي في مقابل المعنى المجازي (الذي هو عندهم من الإنشاء حتى لو صيغ بصيغ الخبر). وقد نفى ابن تيمية هذه النظرية الوجودية ونظرية المعرفة المبنية عليها، انطلاقا من مراجعة نظرية اللسان، التي ينفي فيها أن يكون للفظ المفرد دلالة، لكون الألفاظ عنده لا تفيد إلا مقيدة بالقرائن اللسانية وبأحوال الخطاب. ولما كان الحد عنده مجرد اسم علمي، فإنه أيضاً يفيد بالقرائن اللسانية (الصناعية لا الطبيعية في هذه الحالة)، ومن ثم فكل علم لغة اصطناعية، وظيفتها تحليل ظاهرة، بمعاملتها معاملة الموضوع الذي تؤول في ضوء معطياته نظرية ما، تكون دائما من حيث نسقها المنطقي والتحليلي، مقدرات ذهنية خالصة.

ومعنى ذلك أن ابن تيمية يرى أن الفلاسفة قد وقعوا في خطأ مضاعف: فهم لم يفهموا معنى التحليل، لظنهم أنه يبقى تحليلاً خالصاً عندما ينطبق على موضوع تجريبي معين، ظناً منهم أن المقدرات الذهنية مطابقة بالطبع، للموجودات الحقيقية، لقولهم الضمني بالتطابق بين قوانين المنطق الذي هو لغة صناعية، وقوانين الموضوع التي لا نعلمها مسبقاً، والتي من وظيفة العلم تجريب عدة نظريات للتعبير عنها تعبيراً، هو إلى التأويل أقرب منه إلى التحليل. وهم لم يفهموا معنى التأويل لظنهم أنه بحث عن التناظر بين نتائج الفكر الفلسفي ممثلاً للحقيقة والباطن ونصوص الفكر الديني ممثلة للمجاز والظاهر فحسب، في حين أن هذا التناظر عديم المعنى لكون التأويل ليس تناظرا تاماً بين شكلين، بل هو تناظر جزئي بين نظرية فرضية تُعدّ بنية مجردة، تقبل التطبيق لتفسير عدة أمور غير معلومة مسبقاً، إلا في حالة وضعها خصيصا لتفسير موضوع معين، سواء كان طبيعيا أو وضعيا يبدو قابلا لأن يكون أحد أمثلة تلك النظرية، لكون البنية المجردة تبدو متعينة فيه، فيكون تأويلا لها.

ويسمي ابن تيمية ذلك اجتهادا أو تطبيقا للنص المجرد على النوازل المعينة في الفقه، (مثال وضعي) أو على الحالات المعينة في الطب (مثال طبيعيي). لذلك فالشكل العلمي العام عند ابن تيمية يشبه ما يجري في الفقه والطب: نسق من القواعد والمبادئ يبنى بالتدريج، من خلال جدل دائم مع ممارسة حية هي النوازل الفقهية، أو الظاهرات المرضية. ويتألف هذا العلم من بنية قبلية، بمعنى القبلية الفرضية، لا بمعنى القبلية المتعالية هي بنية التأويل الوصفي الذي يحدد شروط التناظر بين النسق المجرد، الذي يتألف من القواعد، والقوانين والمعطيات العينية، التي تتألف منها الممارسة. فإذا ذهبنا من المعطيات إلى النسق، كان ذلك تفسيرا للمعطيات بالقواعد. وإذا ذهبنا من النسق إلى المعطيات، كان ذلك تأويلا للنسق بالمعطيات. والتحليل والتأويل كلاهما لا يزعم العلم المحيط بالموضوع، بل هو دائما علم نسبي، لا يمكن بأي حال أن يؤدي إلى ما تنتفخ به أوداج كل الأدعياء، الذين يفسدون الدين والفلسفة، بتطرف منافٍ بالطبع لكليهما.

الفصل الثالث:

جوانب من الإصلاح الفكري العقدي عند ابن تيمية
السحر – التنجيم – الكهانة – العرافة

محمد الزغول*

علم الغيب:

تدل التواريخ والآثار القديمة على أن الإنسان شعر منذ أقدم الأزمنة برغبة شديدة لمعرفة ما سيحدث في المستقبل، لذا نجد أن الكهانة قد لعبت دوراً هاماً في تاريخ اليونان - مثلاً - حتى إن بعض المؤرخين ادعوا بأن كل تاريخ اليونان بمثابة فصل كبير من فصول تاريخ الكهانات العام[1].

وتحدث ابن خلدون في مقدمته الشهيرة عن ولع الإنسان بمعرفة الغيب وأسبابه[2].

والغيب قسمان:

١- **غيب حقيقي مطلق:** وهو ما غاب علمه عن جميع الخلق، حتى الملائكة، وفيه يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النمل: ٦٥).

٢- **غيب إضافي:** وهو ما غاب علمه عن بعض المخلوقات دون بعضهم، فما تعلمه الملائكة - مثلاً - من أمر عالمهم، لا يعلمه البشر. ولا يدخل في عموم معنى الغيب الوارد في كتاب الله، ما يعلمه بعض البشر بتمكينهم من أسبابه واستعمالهم لها، ولا يعلمه غيرهم لجهلهم بتلك الأسباب، أو عجزهم عن استعمالها، كالدقائق العقلية والعلمية، فإن بعض العلماء يستخرجون من دقائق المجهولات، ما يعجز عنه أكثر الناس، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثواني قبل وقوعه بأعوام.

---

* أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية الشريعة في جامعة مؤتة، الأردن.

(١) الحصري، ساطع. دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٣.

(٢) ابن خلدون. المقدمة، ص٣٣٠.

وهذه المسألة مما تنبه إليها ابن تيمية، ونبه إليها أهل زمانه، وبيّن أن العلم بوقت كسوف الشمس وخسوف القمر، لا يتعارض مع الآثار الواردة عن النبي ﷺ في الخسوف والكسوف، وأنه من ادعى خلاف ذلك من المتفقهة أو العامة، فلعدم علمه بالحساب، وقال: "ولهذا يمكن المعرفة بما مضى من الكسوف، وما يستقبل، كما يمكن المعرفة بما مضى من الأهلّة وما يستقبل، إذ كل ذلك بحساب، كما قال تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً﴾ (الأنعام: ٩٦)، وقال تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ (الرحمن: ٥)، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ (يونس: ٥)، وقال: ﴿يَسْأَلونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩).

وأشار إلى بعض طرق أدعياء الغيب آنذاك في اصطياد الجهلة من الناس، وذلك أنهم إذا رأوا المنجّم قد أصاب في خبره عن الكسوف المستقبل، يظن أن خبره عن الحوادث من هذا النوع، وما دروا أن خبره هذا بمثابة إخباره أن الهلال يطلع: إما ليلة الثلاثين، وإما ليلة إحدى وثلاثين، فإن هذا أمر أجرى به الله به العادة، لا يخرم أبداً، وبمنزلة خبره أن الشمس تغرب آخر النهار، وأمثال ذلك،[(١)].

وقد تحصل المعرفة لبعض الناس، وفي حالات نادرة بغير هذه الطرق، يقول صاحب المنار في الطرق التي يتوصل بها إلى المعرفة: "ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من الإدراكات النفسية الخفية، كالفراسة والإلهام، وأكثر هذا النوع من الانكشاف، لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها"[(٢)].

وجملة القول إن علم الغيب لله وحده، حتى إن نبينا ﷺ نفى عن نفسه علم الغيب، قال تعالى: ﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ (الأنعام: ٥٠).

ومع ذلك وجدنا كثيراً من ضعفاء العقول، في كل عصر، يحاولون استكشاف عواقب أمرهم في الكسب والجاه والمعاش والمعاشرة والعداوة وأمثال ذلك - مما ذكره ابن خلدون عنهم- ما بين خط في الرمل ويسمونه المنجم، وطرْق الحصى والحبوب ويسمونه الحاسب، ونظر في المرايا

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص١٧٥.

(٢) رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، ج٧، ص٤٢٢- ٤٢٣.

والمياه ويسمونه ضارب المندل. قال: "وهو من المنكرات الفاشية في الأمصار لما تقرر في الشريعة من ذم ذلك، وإن البشر محجوبون عن الغيب، إلا من أطلعه الله عليه من عنده"[١].

وطرق التعرف على الغيب المدّعاة متنوعة، وبحسب تنوعها تنوعت مسميات أدعياء الغيب، وأشهرها: الساحر والمنجم والكاهن والعراف.

وفي ذلك يقول ابن عابدين: "الكاهن من يدعي معرفة الغيب بأسباب، وهي مختلفة، فلذا انقسم إلى أنواع متعددة كالعراف والرمّال والمنجم وهو الذي يخبر عن المستقبل بطلوع النجم وغروبه، والذي يضرب بالحصا، والذي يدعي أن له صاحباً من الجن يخبره عما سيكون[٢].

ويرى ابن تيمية أن العراف: "اسم للكاهن والمنجم والرمال ونحوهم، ممن يتكلم في معرفة الأمور بهذه الطرق"[٣].

وأضاف: "ولو قيل إنه في اللغة اسم لبعض هذه الأنواع، فسائرها يدخل فيه بطريق العموم المعنوي، كما قيل في اسم الخمر والميسر ونحوها"[٤].

وما ذهب إليه ابن تيمية صحيح؛ لأن مدارها جميعاً معرفة الحوادث والتنبؤ بالغيب. وعليه فكلامنا في السحر في الصفحات القادمة، يقصد به كل أشكاله وصوره، سواء الكهانة أو التنجيم، إلا إذا خُص نوع بعينه.

معنى السحر:

يدور معنى السحر - في لغة العرب- على كل ما لطف مأخذه ودق، وخفي سببه. أو يتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع[٥].

ومن هنا عرف ابن فارس السحر: بأنه إخراج الباطل في صورة الحق[٦].

---

(١) ابن خلدون. **المقدمة**، ص٣٣٠.

(٢) ابن عابدين. **الحاشية**، ج٤، ص٢٤٢.

(٣) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٣٥، ص١٧٣. عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله. **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**، ص٣٦٠.

(٤) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٣٥، ص١٧٣.

(٥) ابن منظور. **لسان العرب**، مادة سحر.

(٦) **القاموس المحيط**، مادة سحر.

أما المعنى الاصطلاحي، فهو شديد الصلة بالمعنى اللغوي، لدرجة أن بعض العلماء لم يفرق بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في تعريف السحر.

فعرفه الجصّاص بأنه "اسم لكل أمر خفي سببه، وتخيل على غير حقيقته، وجرى مجرى التمويه والخداع"[1].

ويظهر أنه من الصعب على الباحث أن يقدم تعريفاً جامعاً مانعاً للسحر، فإن التعريفات التي أمكن الوقوف عليها متباينة، ويرجع هذا التباين إلى اختلاف وجهات النظر في السحر، وإلى أنه يطلق على علوم وفنون كثيرة، يلفها الغموض والإبهام، وتتخللها الشعوذات والأوهام والصدق والكذب[2].

ومع ذلك يمكن ملاحظة نوع آخر من التعاريف في مقابل التعاريف السابقة، نبدؤها بتعريف ابن خلدون –الذي عقد فصلاً طويلاً في مقدمته تناول فيه علوم السحر والطلسمات- يقول: "وهي علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين، أو بمعين من الأمور السماوية، والأول: هو السحر، والثاني: هو الطّلسمات"[3].

وتعريف - ابن خلدون- هذا، يثبت للسحر حقيقة، وهذا ما نجده عند والتهانوي[4]، إذ عد علم السحر والطلسمات في العلوم المذمومة. ولا شك أن وجهة نظر كل من عرف السحر، ونظرته إليه، هي الأساس في التعريف، وبيّن الراغب الأصفهاني أن السحر يطلق على معان، وهي: الخداع والتخييل، واستجلاب معاونة الشيطان بضرب من التقرب إليه، وما يذهب إليه الأغتام، وهو اسم لفعل يزعمون أن من قوته يغير الصور والطبائع، فيجعل الإنسان حماراً، ولا حقيقة لذلك عند المحصلين[5].

إذا أمعنا النظر في التعريفات السابقة للسحر، وفيما ذكره الفخر الرازي في تفسيره، أمكن الوقوف على أنواع عديدة للسحر منها ؛ السحر الذي يعتمد على الفلك والحساب[6]. وذكر ابن

---

(١) الجصاص، أبو بكر الرازي. أحكام القرآن، ج١، ص٤٢.
(٢) أدهم، إبراهيم كمال. السحر والسحرة، ص٢٧.
(٣) ابن خلدون. المقدمة، ص٤٩٦.
(٤) التهانوي، محمد علي الفاروقي. كشاف اصطلاحات الفنون، ص١٥٢.
(٥) الأصفهاني. المفردات، ص٢٢٥- ٢٢٦.
(٦) الرازي. التفسير الكبير، ج٢، ص٢٢٤.

خلدون أن هذا النوع من السحر هو الذي يسمى بالطلسمات عند الفلاسفة[1]، والسحر الذي يعتمد على قوى النفس وهمة الساحر والإصابة بالعين[2]، والسحر الذي يعتمد على مخلوقات غير منظورة أي الاستعانة بالأرواح الأرضية وهم الجن، والسحر الذي يعتمد على التخيلات والأخذ بالعيون والشعبذة، ومبناه على أن البصر قد يخطيء ويشتغل بالشيء المعيّن دون غيره، والسحر الذي يعتمد على التقنيات المتطورة، وهو الذي عبر عنه الرازي بسحر الآلات المركبة على نسب هندسية[3]، وسحر الاستعانة بخواص الأدوية، كأن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل"[4]، وسحر تعلق القلب، وهو أن يدعي الساحر أو المشعوذ أنه قد عرف الاسم الأعظم، وأن الجن يطيعونه وينقادون له، فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل، قليل التمييز، اعتقد أنه حق، وتعلق قلبه بذلك.

ولخص ابن عاشور أصول السحر في ثلاثة، وهي: التأثير النفسي في المسحور، لضعف في نفس المسحور، واستخدام الخواص الطبيعية للأشياء، كخاصية الزئبق، والشعوذة واستخدام السرعة وخفة الحركة والتموج، حتى يخيل الجماد[5].

موقف ابن تيمية من السحر:

جاء موقف ابن تيمية من السحر نابعاً من فهمه للقرآن الكريم والسنة الشريفة، واستقرائه لما يحدث من سحر وشعوذة في مجتمعه، وتمثلت رؤاه تجاه السحر في الأمور التالية:

أولاً: لا يفلح الساحر حيث أتى: بيّن عزّ وجل في قوله: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ، وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ص٥٠١.
(٢) الرازي. **التفسير الكبير**.ج٢ص٢٢٦، القرافي. **الفروق**، ج٤ص١٤٦.
(٣) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج٢، ص٢٣٠.
(٤) المرجع السابق، ص٢٣١، وانظر القرافي، **الفروق**، ج٤، ص١٣٧.
(٥) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، ج١، ص٦٣٣.

﴿يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٠٢- ١٠٣)، بما لا يدع مجالاً للشك ضرر السحر، ووضعت الدين والشريعة في كفة والسحر في كفة أخرى، وأن من اتبع هذه الطرق الملتوية، فقد باع آخرته بدنياه، ففيها الذم الصريح لمن تعاطى هذه التجارة الخاسرة. وهذا ما صرح به ابن تيمية، إذ يرى أن قوله تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا - إلى قوله- ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون﴾. في ذم من يتعاطى السحر للحصول على منافع الدنيا، ويقول: "فأخبر - سبحانه- أن من اعتاض بذلك يعلم أنه لا نصيب له في الآخرة، وإنما يرجو بزعمه نفعه في الدنيا، كما يرجون بما يفعلونه من السحر المتعلق بالكواكب وغيرها مثل الرياسة والمال. ثم قال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ فبيّن أن الإيمان والتقوى هو خير لهما في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٢)، ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾. وقال في قصة يوسف: ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض، يتبوء منها حيث يشاء، نصيب برحمتنا من نشاء، ولا نضيع أجر المحسنين، ولأجر الآخرة خير للذين آمنوا وكانوا يتقون﴾(يوسف: ٥٧)، فأخبر أن أجر الآخرة خير للمؤمنين المتقين مما يعطون في الدنيا من الملك والمال كما أعطي يوسف عليه السلام"[١].

ويرى ابن تيمية أن الساحر من أي نوع كان سحره، أبعد الناس عن أسباب الفوز والفلاح، لأنه مجانب للإيمان والتقوى، وقد أخبر سبحانه سوء عاقبة من ترك الإيمان والتقوى في غير آية في الدنيا والآخرة، ولهذا قال تعالى: ﴿لا يفلح الساحر حيث أتى﴾. والمفلح الذي ينال المطلوب، وينجو من المرهوب[٢].

- **ثانياً:** السحر وأكل أموال الناس بالباطل: هذا الذي حذر منه ابن تيمية أهل زمانه، نراه قد فشا بين الناس في هذا الزمان، بسبب ضعف العقيدة أو تشوهها في نفوس فئة من الناس، سواء الذين جروا خلفها اعتقاداً بها، أو الذين استخفوا عقول الناس، وتجرأوا على أكل أموالهم بالباطل، مع أن كتاب الله ناطق بتحريم ذلك في أكثر من موضع، قال تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾، والباطل: هو ما لم يكن في مقابلة شيء حقيقي، وهو من

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، ج٢، ص١٧٠- ١٧١.
(٢) المرجع السابق، ص١٧١.

البطل والبطلان أي الضياع والخسار، فقد حرمت الشريعة أخذ المال من غير مقابلة حقيقية يعتد بها، ورضى من يؤخذ منه، وكذلك إنفاقه في غير وجه حقيقي نافع.

وتكشف بعض الأسئلة التي وجهت إلى ابن تيمية، عن مثل هذه الحالة السيئة التي وصلت إليها بعض فئات المجتمع في عصره، ومن ذلك سؤال الناس له عن حكم المنجمين الذين يجلسون على الطرق، وفي الحوانيت وغيرها، ويجلس عندهم النساء، ويزعم هؤلاء المنجمون أنهم يخبرون بالأمور المغيبة، معتمدين في ذلك على صناعة التنجيم، ويكتبون للناس الأوفاق، ويسحرون ويكتبون الطلاسم، ويعلمون النساء السحر لأزواجهم وغيرهم، ويجتمع النساء والرجال على أبواب الحوانيت بسبب ذلك، وربما آل الأمر إلى غير ذلك من إفساد النساء على أزواجهن، وإفساد عقائد الناس، وتعلق همجهم بالسحر والكواكب، وإعراضهم عن الله عز وجل، والتوكل عليه في الحوادث والنوازل[١].

وبعد أن ساق الأدلة الدالة على تحريم السحر والتنجيم والكهانة وغيرها من مسميات أدعياء الغيب، قال: "وقد تبين بما ذكرناه أن الأجرة المأخوذة على ذلك، والهبة، والكرامة، حرام على الدافع، والآخذ، وإنه يحرم على الملاك والنظار والوكلاء إكراء الحوانيت المملوكة أو الموقوفة أو غيرها من هؤلاء الكفار والفساق بهذه المنفعة، إذا غلب على ظنهم أنهم يفعلون فيها هذا الجبت الملعون"[٢].

ويرى ابن تيمية أنه يجب محاربة هؤلاء المفسدين على مختلف الصعد، الرسمية والشعبية، فيقول: "ويجب على ولي الأمر وكل قادر السعي في إزالة ذلك، ومنعهم من الجلوس في الحوانيت أو الطرقات، أو دخولهم على الناس في منازلهم لذلك، وإن لم يفعل ذلك، فيكفيه قوله تعالى: ﴿كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَوْلا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الاثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ﴾ فإن هؤلاء الملاعين يقولون الإثم، ويأكلون السحت بإجماع المسلمين، وثبت عن النبي ﷺ برواية الصديق عنه أنه قال: "إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"، وأي منكر أنكر من عمل هؤلاء الأخابث، سوس الملك، وأعداء الرسل، وأفراخ الصابئة عبّاد الكواكب؟! فهل كانت بعثة الخليل - صلاة الله وسلامه

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص١٩١.
(٢) المرجع السابق، ج٣٥، ص١٩٥.

عليه- إمام الحنفاء إلا إلى سلف هؤلاء؟ فإن نمرود بني كنعان كان ملك هؤلاء، وعلماء الصابئة هم المنجمون ونحوهم، وهل عبدت الأوثان في غالب الأمر إلا عن رأي هذا الصنف الخبيث، الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، ويصدون عن سبيل الله"[1].

وعدّ ابن تيمية محاربة طائفة الدجالين هذه من أفضل الجهاد في سبيل الله، وذلك في جوابه لمن سأله عن صناعة التنجيم، والاستدلال بها على الحوادث، هل هو حلال أو حرام؟ وهل يحل أخذ الأجرة وبذلها أو لا؟ وهل يجب على ولي الأمر منعهم؟

فأجاب بأن ذلك محرم بإجماع المسلمين، وكذا أخذ الأجرة عليه، ويجب منعهم من الجلوس لذلك ومنع الناس أن يكروهم، والقيام في ذلك من أفضل الجهاد في سبيل الله[2].

- **ثالثاً**: الأنبياء والسحر: ومع ما في الآيات من تشنيع ظاهر على السحر، وتبرئة الأنبياء منه، وتحذير المؤمنين من الوقوع فيه، رأينا المجتمع الإسلامي، في عصوره المتعاقبة، يبتلى بأمثال هؤلاء. يقول الشيخ رشيد: "وإنك لترى دجاجلة المسلمين إلى اليوم، يتلون أقساماً وعزائم، ويخطون خطوطاً وطلاسم، ويسمون ذلك خاتم سليمان وعهوده، ويزعمون أنها تقي حاملها من اعتداء الجن، ومس العفاريت"[3].

ومنهم من يكذب على النبي ﷺ ويقول: إن نجمه كان بالعقرب والمريخ[4]. وينسب بعضهم إلى النبي ﷺ أنه قال: "لا تسافر والقمر في العقرب". وقد رد ابن تيمية هذه المزاعم، وقال في هذا الحديث بأنه كذب مختلق باتفاق أهل الحديث[5].

ويزعم بعض هؤلاء الدجاجلة أن نبي الله إدريس عليه السلام قد اشتغل بالتنجيم، وأنهم يتابعونه في هذه الصنعة. ولا يخفى أن هذا رجم بالغيب، وافتراء على أنبياء الله، وقد انبرى ابن تيمية لأصحاب هذا القول، ورده من وجوه[6]:

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٣٥ ص١٩٥.
(٢) المرجع السابق، ج٣٥، ص١٩٧.
(٣) رضا، محمد رشيد. المنار، ج١، ص٣٩٨.
(٤) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص١٦٦.
(٥) المرجع السابق، ج٣٥، ص١٧٩.
(٦) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص١٧٩.

١- هذا القول قول بلا علم، لأن هذا لا يعلم إلا بالنقل الصحيح، ولا سبيل إليه. وغاية ما في الأمر أن في كتبهم (هرمس الهرامسة) ويزعمون أنه إدريس.

٢- إذا سلمنا أن أصله مأخوذ عن إدريس، فإنه كان معجزة له، وعلماً من العلوم النبوية. في حين أن هؤلاء يحتجون بالتجربة والقياس، لا بأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

٣- إن كان بعض هذا مأخوذاً عن الأنبياء، فقد لحقه من التغيير والتبديل، وفيه من الكذب والأباطيل، أضعاف ما هو مأخوذ من ذلك النبي، ذلك أننا نقطع أن الله أنزل التوراة والإنجيل والزبور كما أنزل القرآن، وأمرنا بالإيمان بها: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦)، ومع ذلك أخبرنا أن أهل الكتاب حرّفوا وبدلوا، وكذبوا وكتموا، فإذا كانت هذه حال الوحي المحقق، والكتب المنزلة يقيناً، مع أنها إلينا أقرب عهداً من إدريس، ونقلتها أوثق من نقلة النجوم، وأبعد عن الكفر بالله ورسوله واليوم الآخر، فما الظن بهذا القدر إن كان فيه ما هو منقول عن إدريس؟!

وثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا، وما أنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون". فإذا كنا فيما يحدثنا به أهل الكتاب مأمورين أن لا نصدق إلا بما نعلم أنه الحق، كما لا نكذب إلا بما نعلم أنه باطل، فكيف يجوز تصديق هؤلاء فيما يزعمون أنه منقول عن إدريس عليه السلام؟!.

٤- النجوم نوعان: حساب وأحكام: أما الحساب فهو معرفة أقدار الأفلاك والكواكب، وصفاتها، ومقادير حركاتها، وما يتبع ذلك، فهذا في الأصل علم صحيح لا ريب فيه. فإن كان أصل هذا مأخوذاً عن إدريس فهذا ممكن، والله أعلم بحقيقة ذلك، كما يقول بعضهم: إن أصل الطب مأخوذ عن بعض الأنبياء.

وأما الأحكام التي هي من جنس السحر، فمن الممتنع أن يكون نبي من الأنبياء ساحراً، وسائر أنواع السحر التي يذكرونها، لا تخلو من شرك، وكل من آمن بالله ورسوله، ينزه أنبياء الله عن علمه أو عمله أو الآمر به. وما إضافة ذلك إلى بعض الأنبياء، إلا كإضافته إلى سليمان

عليه السلام لما سخّر الله له الجن والإنس والطير، فزعم قوم أن ذلك كان بأنواع من السحر، فنزهه الله عن ذلك، فقال تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ (البقرة: ١٠٢).

ويمضي ابن تيمية في ذكر تهافت أدلة المنجمين، في نسبة علمهم إلى الأنبياء، ويسوق أمثلة من التاريخ الإسلامي فيما نسب إلى بعض الأئمة وكذب عليهم؛ إذ نسب إلى علي بن أبي طالب من أنواع الكذب ما لا يجوز نسبته إلى أقل المؤمنين، حتى أضافت إليه القرامطة والباطنية والخرمية والمزدكية مذاهبها التي هي من أفسد مذاهب العالمين، وادّعوا أن ذلك من العلوم الموروثة عنه. فإذا كان ذلك وغيره في أقل من سبعمائة سنة، فكيف الظن بما يضاف إلى إدريس وغيره من الأنبياء، من أمور النجوم والفلسفة، مع تطاول الزمان، وتنوع الحدثان، واختلاف الملك والملل والأديان، وعدم من يبين حقيقة ذلك من حجة وبرهان، واشتمال ذلك على ما لا يحصى من الكذب والبهتان[1].

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص١٨٣ - ١٨٧.

الفصل الرابع:

نماذج من جهود ابن تيمية في التصحيح

راشد الشهوان*

مقدمة:

لقد اقتضت حكمة الله وتدبيره أن يقيم عوامل الحراسة والبناء لحفظ دينه، ومن هذه العوامل أنه تكفل أن يبعث على رأس كل قرن أو فترة زمنية ذات اعتبار في حياة الأمم، رجالاً أبراراً وأئمة أخياراً، يجددون لهذه الأمة أمر دينها، وينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، حتى تعود محجته بيضاء نقية خالصة من الشوائب ليس دونها غمام؛ يقول ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[(١)].

ومن هؤلاء ابن تيمية أحد رموز الإسلام وأعلامه الذين نحسبهم قد استوفوا شروط المجددين وأوصافهم ممن تصدوا للفتن والمؤامرات والتحريفات، وأعادوا للعقيدة صفاءها ونقاءها وإلى الفكر الإسلامي طابعه الأصيل، وأخرجوه من حالات الركود والسقوط والإرجاء والجبر والسلبية والتقليد التي أصابته بالعطل، ونفخوا في أمتهم روحاً جديدة، وفتحوا لها نوافذ جديدة من التفكير والاجتهادات، وشخصوا أمراض البيئة الاجتماعية والأزمة الفكرية التي يعيشونها تشخيصاً دقيقاً، وبيّنوا موقف الإسلام الصحيح منها، من خلال قيم الكتاب والسنة، ببصيرة نافذة وفكر مستقيم لا عوج فيه.

وما زالت تعاليمهم وآراؤهم تبعث الحركة والنشاط في الحياة الإسلامية كلما ضربها الركود وآلت إلى الجمود، وتؤثر في الذين قادوا حركات التجديد والإصلاح حتى يومنا هذا.

وقد تمثلت تصحيحات هذا الإمام وإصلاحاته وإنجازاته العلمية في ميادين كثيرة واتخذت مظاهر عديدة ومحاور واسعة نذكر منها ما يأتي:

---

* أستاذ الثقافة الإسلامية في جامعة البلقاء التطبيقية، الأردن.

(١) أبو داود. سنن أبي داود، أخرجه في كتاب الملاحم، الحاكم.

أولاً: التصحيح العقدي:

الانحراف في الدين نوعان: انحراف فكري وانحراف سلوكي.

أما الانحراف الفكري فهو خطأ في الإدراك والتصور، وهذا النوع من الانحراف يؤثر في الاعتقادات والمفاهيم والمصطلحات، ويغيّر ويبدل في أسس الدين ومبادئه.

أما الانحراف الثاني، فهو انحراف ناشئ عن الشهوات والميل إليها، وهذا النوع من الانحراف يؤثر في الأخلاق والسلوك والأعمال، مع بقاء المبادئ والمفاهيم صحيحة سليمة.

وحسب تعبير السلف يسمى الانحراف الفكري انحراف "بدعة" أو انحراف "شبهة" أما الانحراف السلوكي، فهو انحراف "معصية" ناشئ عن "شهوة". والنوع الأول من الإنحراف أخطر من النوع الثاني؛ لأن انحرافات الأفكار والمبادئ تقود إلى انحرافات السلوك والأخلاق، وقد شملت جهود ابن تيمية تصحيح الانحرافات في المجالين بكل أنواعهما، وفيما يلي نذكر ألواناً من مظاهر هذا الانحراف، وأشكالاً للتصحيح العقدي الذي قام به هذا الإمام في هذا المجال:

أ- نقده للانحرافات الصوفية ومواجهته للتأثيرات الباطنية:

كان ابن تيمية بصيراً بزمانه وبأحوال عصره، وقد عز عليه ما آل إليه حال المسلمين من التواكل والتمسك بسفاسف الأمور، وانتشار البدع، وما أدت إليه من آثار سيئة ونتائج خطيرة في طمس معالم الإسلام، وضعف المسلمين وسرعة انهيارهم أمام الأعداء. فأرجع ذلك إلى الأفكار الدخيلة والتأثيرات الباطنية ذات الأصول الهندية والمجوسية والفلسفات المشائية والديانات المحرفة، التي نشرت آراء خاطئة حول الزهد والتصوف. ومفهوم القضاء والقدر. فشاعت في صفوف المسلمين مفاهيم الجبر والارجاء ووحدة الوجود والشهود، وغالى بعض الناس في هذه المفاهيم حتى تخطوا حدود الشرع والعقل[1]، وتحولت هذه الانحرافات إلى أزمة اعتقادية عل مستوى الأمة وسيطرت على عقولها، وشغلتها عن التحديات الخطيرة التي كانت تواجهها في الداخل والخارج، وتحولت إلى مرض خطير لا نزال نعاني منه حتى يومنا هذا.

ومع هذا فقد واجه ابن تيمية تلك الأزمة بموضوعية، فتفاوتت مواقفه من الصوفية بتفاوت الطرق الصوفية بحسب ما يراه من تأصيل البدعة أو ضعفها، والقرب من السنة أو البعد عنها.

---

(١) ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٤، ص٣٦، ٢٢٤.

فهو يفرق بين التصوف السني والتصوف البدعي ، وحين يكتشف الانحراف في فكر طائفة أو فرقة فإنه يحاول تشخيصه وتخصيصه ويبتعد عن التعميم ، فإذا نقد المتصوفة أو الشيعة أو الجهمية لم يعمم ، ولكنه يهاجم غلاتهم ، ويختار مجموعة من القيادات الفكرية التي لها مقولات معينة ، أثرت في بناء فكرهم. وفي الغالب ينسب الكفر أو البدعة أو الخروج ، إلى المقالة ذاتها ، تورعاً عن الوقوع في نسبته لأحد معين من المسلمين. وكان في هذا يحاول أن يحافظ على وحدة الأمة في قاعدتها العريضة ، ويبين ظروف الاختلاف الناجم عن تلك المقالات التي دخلت ساحة الفكر الإسلامي نتيجة أخطاء وانحرافات[1] ، فلم يسلك سبيل التعميم في نسبتهم إلى الكفر والضلال ، ولم يسوّ بينهم. ولهذا نراه يحترم رواد الزهد الأوائل ومن استقاموا على نهج القرآن والسنة من أمثال الفضيل وإبراهيم بن أدهم والجنيد البغدادي وعبد القادر الكيلاني ؛ لأن التصوف عندهم كان على منهج قويم وقصد سليم ، غايته تطهير النفس وخلوص النية لله سبحانه وتعالى ، ولكنه لا يتسامح مع متأخري الصوفية الذين بدلوا نهج الأوائل وانسحبوا من مواجهة الأخطار ، ليتجمعوا في زوايا خاصة يأكلون ويرقصون ويغنون ، تحت زعم الكرامات ، والعمل على اختراق حجب الحس الإنساني التي حجبت الإنسان عن العالم المقدس.

ولهذا وجه اهتماماته الإصلاحية إلى تنقية الإسلام مما ألحق به الأدعياء والعوام والخرافيون من البدع والأوهام والضلالات التي أضاعت رونقه وبهاءه وقوته ، حتى ظنه الكثيرون عبارة عن طرق وحلقات وطبول وتمائم ، كما ظنوه أذكاراً وأوراداً مبتدعة ، وخلوات بطالة ، وحرمان من طيبات الدنيا واستسلام للجبر والتواكل الذي لا يفيد معه العمل[2].

ب- ترجيحه أساليب القرآن على أساليب اليونان وتركيزه على إسلامية المصطلح:

درس ابن تيمية الفلسفة والمنطق وعرفهما جيداً ، وقد رآهما داء قد أصاب فكر المسلمين[3] ، وطالب بإخضاع مصطلحات الفلاسفة والمتكلمين للمعاني الإسلامية قبل البت في قبول استخدامها ، لأن التعبير عن حقائق الإيمان بعبارات القرآن أولى من التعبير عنها بألفاظ اليونان التي تتسم بالإجمال والاشتباه والنزاع ، وقد وضع ضوابط وقواعد مهمة للتعامل مع تراث

---

(١) العلواني ، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة ، ص٤٦.

(٢) الواسطة بين الحق والخلق ، ص١٧. وانظر ابن تيمية. العبودية ، ص٧.

(٣) ابن تيمية. نقض المنطق ، ص٥٧.

الأمم الأخرى، ركز فيها على الخصوصية والتميز[1]، وعارض فيها الألفاظ والمصطلحات التي استخدمها الفلاسفة وعلماء الكلام؛ لأنها لا تعطي مدلولات إسلامية صحيحة. وبيّن أن حجج القرآن وأدلته ميسرة مفهومة للناس وفقاً للفطرة التي فطر الناس عليها.

ولعل أشد ما أثر في ابن تيمية، أنه رأى الفلاسفة لا يلتفتون إلى أدلة القرآن ويرون أنها أدلة خطابية إخبارية، وليست براهين قطعية لفهم عقائد الدين، فبيّن لهم أن القرآن مسائل ودلائل، وأنه مليء بالحجج العقلية والبراهين المنطقية وأساليب الجدل والحوار ومناهج الإستدلال[2]، وأن الصحابة رضوان الله عليهم عرفوا القياس والعلل والخاص والعام والسبر والتقسيم قبل أن يعرفوا منطق اليونان، وبيّن أن الكتاب والسنة فيهما الكفاية التامة لطالب العقيدة، وأن شريعة الله كاملة غنية بذاتها عما عداها، وأن النبوة جاءت بكل شيء، وحارب الذين لا يرجعون في أمر العقيدة إلى القرآن والسنة ويأخذون عقائدهم من كتب الفلاسفة والمتكلمين، ويعتبرونها مدخلاً للإيمان ودستوراً لطلاب العلم، وهي كتب جافة بعيدة عن روح القرآن والسنة، كما أنها كتب محشوة بالجدليات ومسائل الخلاف، ليس فيها ما يروي غليلاً ولا يشفي عليلاً ولا يكسب القلب إيماناً وطمأنينة[3].

ولعل أهم ما يمثل انجازاته العلمية في تطهير العقيدة من المصطلحات الفلسفية والتيارات الكلامية: شرح الأصبهانية والرسالة التدميرية والرسالة الحموية والواسطية والكيلانية والبغدادية والأزهرية.

ج- تنقيته للتوحيد من الشوائب ومحاربته لمظاهر الشرك والبدع:

وفي العصر الذي عاش فيه ابن تيمية صادف أن انحرف الناس عن هذا التوحيد، وضلوا الصراط وشوهوا معاني العبادة، فانتشرت زيارة القبور البدعية وتعظيم أضرحة الأولياء والصالحين، واتخذها العوام مقامات ومشاهد ومساجد ومزارات تشد إليها الرحال للتبرك والتمسح، ويستغاث بها في الشدائد ويطلب منها الحوائج والدعاء والشفاعة، وتقدم لها النذور والقرابين والزيوت والشموع والبخور والأموال، إلى غير ذلك من مظاهر الشرك[4].

---

(١) ابن تيمية. جواب أهل العلم والإيمان، ص٤٤- ٤٥، بيروت: طبعة دار الكتب العلمية، ١٣٩٣هـ.

(٢) ابن تيمية. موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج١، ص٥٥.

(٣) العقيلي، إبراهيم. تكامل المنهج المعرفي، ص٨٩.

(٤) انظر مجموعة الرسائل، رسالة "زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور" ج١، ص١٠٣.

فهاله أمرهم، فألف الكثير من الرسائل داعياً المسلمين إلى التوحيد الخالص، ونبذ هذه الانحرافات والبدع والزيادات التي ألصقت بالدين، ونادى بمذهب السلف في الاعتقاد القائم على توحيد الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، ووضّح كثيراً من المسائل المتعلقة بالشفاعة والتوسل وزيارة القبور المشروعة والبدعية، وبيّن أن الأنبياء والأولياء والأئمة لا يحملون من خطايا المتوسلين بهم شيئاً، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن التوسل إلى الله تعالى لا ينبغي أن يكون إلا بما شرع الله التوسل به[1].

ولعل رسالته المسماه "قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة" تقدم مثلاً واضحاً في هذا المجال، وتكشف عن جهوده في محاربته للمظاهر الشركية وتبين عن آرائه في دعوته إلى التوحيد الخالص[2].

ثانياً: دعوته إلى الإستقلال الثقافي وتحذيره من التبعية، وتركيزه على مفاهيم الولاء والبراء:

إن كتاب ابن تيمية "اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم" يحمل في طياته أبلغ الدلالات وأقواها في تحذير الأمة الإسلامية من تقليد غيرها فيما يخصها من ثقافات، ويؤكد على التزامها بعقائدها وشريعتها وتميّزها الأخلاقي عن غيرها من الأمم، كما ينبهنا في هذا الكتاب إلى أصل جوهري من أصول استمرار الحضارة الإسلامية وفقاً لارتباطها بجذورها الأصيلة ومنابعها الصافية التي انطلقت وازدهرت بها في العصور الأولى. والكتاب في مجمله دعوة إلى التميز الأخلاقي والمحافظة على أصالة الأمة الإسلامية وتميزها.

وقد استقرأ ابن تيمية فيه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، الآمرة بترك التقليد والتبعية والتشبه بالأغيار، والآمرة بالمحافظة على الأصالة والثوابت الإسلامية، وعدم التأثر بالثقافات المنحرفة الضالة.

واستخلص في النهاية، أن مخالفة الأغيار في عامة أمورهم أصلح للمسلمين، لأن جميع الآيات - كما يقول- دالة على ذلك، وكذلك هناك من الآيات ما يدل على أن مخالفتهم

---

(١) ابن تيمية. **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، ص٢٧، وما بعدها.

(٢) راجع ابن تيمية. **الفتاوى**، ج١، ص٢٠، توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، و انظر كذلك:

- ابن تيمية. **الواسطة بين الحق والخلق**.

واجبة. وينتهي إلى القول "وبصرف النظر على دلالة الوجوب من غيرها، فإن مخالفتهم مشروعة في الجملة"[1].

وقد أورد كثيراً من أدلة الكتاب والسنة في كتابه لتأكيد هذه القضية، وذكر أن أساليب النهي قد تعددت، فتارة بالنهي عن تبعيتهم أو طاعتهم أو تقليدهم، وتارة بالتحذير منهم والاغترار بآرائهم، أو التأثر بسلوكهم وأخلاقهم، وتارة بذكر خصالهم التي تنفر المؤمنين منهم ومن تبعيتهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقاً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٠). وقال تعالى: ﴿وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ﴾ (المائدة: ٤٩). وقال تعالى: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ (آل عمران: ١٠٥). وقال ﷺ: "ولا تشبهوا باليهود"[2].

وقد أشارت السنة المطهرة إلى أحكام تفصيلية أخرى كثيرة، ورد النهي عنها تتعلق في أمور العبادات والشعائر، والعادات، والأعياد، وأحكام الحلال والحرام، وأنماط السلوك التي يمارسها غير المسلمين في الزواج والاجتماع واللباس والعادات والتقاليد وغير ذلك. لما تتضمنه من خطورة على العقيدة والأخلاق الإسلامية، والمجتمع المسلم، الذي لا يتسع المقام لذكرها[3].

ويحلل الشيخ ابن تيمية الآثار الناجمة عن التشبه والتقليد الثقافي للأمم الأخرى، وما يحدثه من خلل، في شخصية الأمة المسلمة من الشعور بالضعف والانهزامية، ثم البعد عن منهج الله وشرعه شيئاً فشيئاً فيقول: "إن متابعتهم تورث محبتهم وائتلاف قلوبنا بقلوبهم، وتدعونا إلى موافقتهم في أمور أخرى"[4].

ويستدل على ذلك بما هو مجرب ومحسوس فيقول: "فإن اللابس لثياب أهل العلم مثلاً يجد في نفسه نوعاً من الانضمام إليهم، واللابس لثياب الجند المقاتلة يجد في نفسه نوعاً من التخلق بأخلاقهم، ويصير طبعه مقتضياً لذلك، إلا أن يمنعه من ذلك مانع"[5]. وكما أن طاعة الله تعالى

---

(١) ابن تيمية. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ص١٣، ١٧ وما بعدها.

(٢) أبو داود. سنن أبي داود، رواه في باب الاستئذان.

(٣) ابن تيمية. اقتضاء الصراط المستقيم، ص١٣.

(٤) المرجع السابق، ص٧٦.

(٥) المرجع السابق، ص١١.

وعبادته والخضوع لأوامره والانتهاء عن نواهيه تورث انشراحاً في الصدر وسعادة النفس ونوراً في القلب، وبالضد من ذلك فإن المعاصي وتقليد الأغيار تورث كآبة النفس وظلمة القلب وتسبب الغم والحزن والضيق، والبعد عن الاستقامة.

ثالثاً: المنهجية الاجتماعية وسنن التغيير عند ابن تيمية:

لم يكن مشروع ابن تيمية الإصلاحي ومنهجه المعرفي بعيداً عن الواقع الاجتماعي الذي انتهت إليه الأمة المسلمة، فلم يقتصر على النطاق الفكري النظري فحسب، بل تجاوز ذلك إلى الممارسة الميدانية؛ إذ حاول دراسة الأسباب التي انتهت بالمسلمين إلى ما صاروا إليه من ضياع وتفرق وتجزئة وخذلان وتداعي الأمم عليهم، وتمكين الغزاة من رقابهم وإهانتهم. فتنبه إلى موضوع السنن الربانية وقواعد التغيير الاجتماعي التي أشار إليها القرآن الكريم، والأسباب المطردة في انتصار الشعوب وخذلانهم. وبيّن أنها تشكل طرفي المعادلة في الاستقامة والنهوض والعمل الصالح، ومنهجاً واضحاً ومؤشراً على فاعلية الأمم وشهودهم وحضورهم أو توقفهم واستقالتهم من التاريخ، كما أشار إلى أنها ميزان لتقويم الأمم من حيث الثواب والعقاب والتقدم والتأخر، وبيّن أنها قواعد عامة تجري على الأمم جميعاً بحياد وموضوعية[1]. فربط كثيراً من الظواهر الاجتماعية والنفسية بشيوع الذنوب والمعاصي والانحراف عن الدين، وما يسببه من ضعف وانحلال لروح الأمة وعزيمتها، وما يورثه من النفاق الاجتماعي، وانحسار التدين إلى مجالات سلبية بعيدة عن التأثير والفاعلية، وبين أن استقامة الأمة وصلاحها لا يتحقق إلا بموافقة الشريعة والانضباط بالكتاب والسنة، وأن ما أصاب المسلمين كان دائماً من فقه بلا تدين ومن تدين بلا فقه[2].

ورأى أن تسليط العدو هو من قبيل العقوبة الربانية على التقصير في التكاليف الشرعية والانسلاخ من شرائع الإسلام[3].

وقد أورد في رسالة له عن السنة في القرآن الكريم مضامين علمية ممتازة عن "قواعد التغيير التي يمر بها الاجتماع البشري". وهي جديرة بالدراسة والتحليل والتمثل، كما تحدث عن مفهوم

---

(١) ابن تيمية. جامع الرسائل، ص٥٥.

(٢) ابن تيمية. مجموعة الرسائل الكبرى، رسالة الفرقان، ص٧٧.

(٣) ابن تيمية. جامع الرسائل، ص٥٠- ٥٨.

السنن الربانية وخصائصها، وكشف فيها عن منهجية القرآن الكريم في دراسة التاريخ وأمراض الأمم والحضارات وأسباب مصارعهم وموتهم، وتشخيص الداء ومعرفة الدواء للعلل التي فتكت بهم.

وقد ألمح من جانب آخر إلى ضرورة الخضوع للقوانين الطبيعية التي أوجدها الله للإفادة من سننه الكونية، ويجب الخضوع للسنن التشريعية والقوانين الإلهية لتحقيق السعادة في الدارين، فكما أن مخالفة السنن الطبيعية تحرم الناس الإفادة منها، فكذلك السنن التشريعية الهادية.

وهذا ما أصيب به المسلمون لما تركوا سنن الهدى وتجاهلوا بعض ما أنزل الله، وحاولوا العبث بالنصوص التشريعية وتحريفها وتأويلها ليرضوا أهواءهم وشهواتهم الفكرية والسلوكية، فضعفت دولتهم ووقعت بينهم العداوة والبغضاء، وأصيبوا بمرض الوهن والاختلاف وما أدى إليه من تناحر وعصبية مذهبية، وتمكنت من نفوس العلماء حتى حملهم على معاداة بعضهم بعضاً.. فحرموا نصرة الله سبحانه، وإلى هذا المعنى يشير ابن تيمية بقوله: "فلما ظهر النفاق والبدع والفجور المخالف لدين الرسول ﷺ، سلطت عليهم الأعداء، فخرجت إلى الشام والجزيرة مرة بعد مرة وأخذوا الثغور الشامية شيئاً بعد شيء إلى أن أخذوا بيت المقدس في أواخر المائة الرابعة، وبعد هذا بمدة حاصروا دمشق، وكان الشام بأسوأ حال بين الكفار والمنافقين والملاحدة"[1].

وقد شعر الإمام ابن تيمية بخطر الاختلاف وما أدت إليه هذه الظاهرة من فساد وانحراف وفرقة وتجزئة، فرأى بثاقب رأيه ضرورة توحيد المسلمين في إطار الإسلام الواحد والثقافة الإسلامية الموحدة الجامعة، على أن يكون أساس هذه الثقافة ومنارها كتاب الله وسنة نبيه، ولعل رساليته "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان"، و"السنن"، تكشفان عن مشروعه الإصلاحي في التغيير الاجتماعي الذي كان يسعى إليه.

رابعاً: جهوده وإسهاماته في تأصيل الفكر التربوي:

تحتل الأفكار والمبادئ التي أصّلها وبلورها ابن تيمية مكاناً رئيساً في الأصول التاريخية للتربية عند المسلمين، ومن ذلك تركيزه على موضوعين رئيسين:

---

(١) ابن تيمية. مجموعة الرسائل الكبرى، رسالة الفرقان، ص١٣٨.

- الأول: الربط بين العلم والإيمان.

- الثاني: تربية الإرادة إلى جانب تربية العقل.

وهذان الميدانان هما الآن مدار اهتمام رجال الفكر التربوي العالمي في جميع التخصصات، ولقد انطلق في جميع هذه الموضوعات والأفكار من التزام واع بالقرآن والسنة. فغاية التربية وفلسفتها عند ابن تيمية، العلم النافع والعمل بهذا العلم، فالعلم النافع والعمل به هو أساس الحياة الفاضلة، وهو الذي يقيم الحياة الراشدة ويمنحها البقاء والعمار والاستقرار.

والتوحيد عند ابن تيمية هو المحور الذي تدور حوله فلسفة التربية، وهو نوعان توحيد الربوبية، وهو الاعتقاد بأن الله هو المربي الحقيقي للإنسان والعوالم عامة. وتوحيد الألوهية، وهو إفراد الله بالعبادة والمحبة والشكر والطاعة.

ومصدر التربية عند ابن تيمية هو الله جل جلاله، والإنسان في نظره مفطور على التدين والحاجة إلى طاعة الله وعبادته، والإيمان بالله مصدر قوته وسعادته وصلاح حياته، ولكن الإنسان لا يشهد هذه الفطرة وحده، فيحتاج إلى توجيهها وتربيتها وتعليمها، ولذلك كانت الرسالات والرسل. فالرسالة تربية هدفها تبصير الإنسان بما يجلب له النفع ويدفع عنه الضرر[١]. وليس للعقل غنى عن الرسالة، والاعتماد على العقل وحده لا يكفي، فكما أن العين لا تكفي وحدها للأبصار وإنما تحتاج إلى ظهور نور أمامها كنور الشمس في النهار، فكذلك العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة[٢].

ويرى ابن تيمية أن تربية الإنسان لا تبلغ كمالها وجمالها إلا بتحقيق العبادة لله بمعناها الصحيح، لأن العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من المعتقدات والأعمال والقيم والعادات والعلاقات الاجتماعية، وهذا المفهوم الشامل للعبادة هو الهدف الذي يجب أن تسعى إليه التربية.

ويضيف ابن تيمية أن العبادة فرعان: "عبادة دينية" و "عبادة كونية". أما العبادة الدينية فموضوعها تنظيم علاقة المسلم بالخالق وعلاقاته بالأفراد والجماعات. وبذلك يكون للعبادة

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، مجلد ١٩، ص٩٩. وانظر مجلد١١، كتاب التصوف.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، مجلد ٣، ص٣٣٨- ٣٣٩.

الدينية مظهران: مظهر تعبدي، ومظهر اجتماعي. ولتحقيق هذه "العبادة الدينية" يجب تربية الفرد على تنظيم علاقاته بالخالق، وعلاقاته مع الآخرين، وهذا هو ميدان العلوم الدينية[١].

وأما "العبادة الكونية" فمعناها قنوت الأشياء كلها لله وخضوعها لسننه وتدبيره وتصرفه وانسجام الإنسان مع سننه وقوانينه التي تنظم الكائنات الطبيعية؛ عناصرها وظواهرها، صامتها ومتحركها، جامدها وحيّها. وتحقيق العبادة الكونية يقتضي تعليم المتعلم سنن الله ومعادلات الله وأسراره الكونية المحيطة بنا، وتدريبه على اكتشاف قوانينها وعلى التعامل معها واستخدامها في التطبيقات العلمية والعملية في شتى مجالات الحياة، واستغلالها في عمارة الأرض وصلاحها، وهذا هو ميدان العلوم الطبيعية[٢].

وخلاصة التربية الإسلامية عند ابن تيمية أن تخرج إنساناً يفكر ويحس ويعمل طبقاً لما أمر الله ورسوله، وأن تخرج خير أمة للناس، تعي مقصد وجودها ورسالتها، وتفهم مقاصد الرسول في أمره ونهيه وسائر كلامه، وتحرص على جماعة المسلمين[٣].

فإذا اقتصرت التربية في نظره على إعداد الفرد المسلم دون بناء الأمة المسلمة، فستكون تربية غير مثمرة، ولذلك حرص على بناء شبكة العلاقات الاجتماعية بين أفراد الأمة، طبقاً للصورة التي حددها القرآن والسنة للمجتمع الإسلامي المنشود، وإعداد الأمة المسلمة (معنوياً ومادياً، داخلياً وخارجياً). ويعني المظهر المعنوي تزويد المتعلمين بتصور كامل موحد عن العقيدة والقيم من مصادرها الأولية: القرآن والسنة وتطبيقات السلف الصالح، وتحقيق المظهر المادي يعني تطبيق تعاليم الإسلام وسريان روحها في كل مظاهر الحياة، لتتآلف جميها لقيام كياناً اجتماعياً مستقلاً له سماته الخاصة[٤].

خامساً: إصلاحاته السياسية وقيادته الجهادية:

ركز ابن تيمية في مجال الإصلاح السياسي على أمور ثلاثة[٥]، ممثلة في؛ بناء تصور سليم للحكم الإسلامي، وإقامة حكومة قوية، وبعث روح الجهاد والمقاومة لمواجهة الأخطار الخارجية.

---

(١) من أعلام التربية العربية الإسلامية، مكتب التربية لدول الخليج، ج٣، ص٢٥٥.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، علم السلوك، مجلد١٠، ص١٤٩- ١٥٥.

(٣) ابن تيمية. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص١٠- ١٢.

(٤) ابن تيمية. الفتاوى، علم السلوك، مجلد ١٠، ص٥٠٩.

(٥) من أعلام التربية العربية الإسلامية، ج٣، ص٢٥٠.

ويتضمن كتاب "السياسة الشرعية" و "الحسبة في الإسلام" فضلاً عن كتاباته وأوجه نشاطاته الأخرى، تفاصيل هذه الأمور، وخلاصة آرائه في بناء التصور السليم للحكم الإسلامي ويمكن إجمالها فيما يلي:

أ- دعوته إلى التمسك بدين الإسلام وتطبيق شرائعه، فالاعتصام به هو الذي يكفل وحدة المسلمين وقوتهم.

ب- إقامة الدين وإحياء شعائره والقضاء على الفساد والمنكرات، لا يتحقق بالجهود الفردي وحده، بل لا بد أن يضاف إليه قيام السلطان بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتطبيق العقوبات الشرعية، لإشاعة الأمن والعدل، لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

ج- لا يكفي أن تكون الدولة الإسلامية والإدارة فيها قوية فحسب، وإنما يجب أن تكون منسجمة أيضاً مع الأصول الواردة في القرآن والسنة، وكما طبقها السلف الصالح. فالدين والدولة لا يمكن الفصل بينهما، ومن غير قوة الدولة يتعرض الدين للخطر، ودون دعائم الشريعة تنقلب الدولة إلى مؤسسة ظالمة.

د- الحكم بين الناس بالقسط والتسوية بينهم في الحقوق والواجبات العامة، ولتحقيق العدل لا بد من الاستعانة في أمور الولاية الخاصة والقضاء بأهل الصدق والتقوى.

هـ- المحافظة على بيضة الإسلام وجهاد أعدائه، فقد كان يرى ابن تيمية أن الرباط في ثغر من ثغور المسلمين أقرب الطرق لأبواب الجنة، كما أنه أفضل من المجاورة بأحد المساجد الثلاثة، وكان يرى أن دعم الجهاد أولى من دعم الجياع[1].

أما الجانب الثاني في الإصلاح السياسي عند ابن تيمية، فقد مثلته محاولاته إقناع أمراء المماليك بأفكاره ومشروعاته حول الحكومة القوية التي يجب بناؤها، وفي سبيل هذا الهدف كانت علاقات ابن تيمية بأمراء المماليك وصلاته بعدد منهم مثل توغا المنصوري (ت ٧٢١هـ) حاكم دمشق. وأدغوت الناصري (ت ٧٣١هـ) نائب السلطان في مصر. والأمير رسلان والي حلب، والأمير حسام الدين مهنا بن عيسى، والسلطان ابن قلاوون.

---

(١) الحسبة في الإسلام، ص١٥،٩، القاهرة، ١٩٠٠م. وانظر ابن تيمية. مجموع الفتاوى، فصل السياسة الشرعية، مجلد ٢٨، ص٢٤٤. وانظر الفتاوى، ج١، ص١٣٣- ١٣٤.

ولم تقتصر نصائحه على ولاة الأمر بمصر والشام، بل تجاوزت غيرهم من الملوك المسلمين وأمرائهم؛ إذ كان حريصاً على توجيه رسائله إلى هؤلاء يحضهم على العدل والمحافظة على مصالح المسلمين، وتوحيدهم على كلمة الحق، وإقامة شرائع الله في الأرض.

ومن المؤكد أن ابن تيمية لم يكن غرضه من هذه العلاقات والخلافات مع السلاطين أن ينازع الأمر أهله، وما نسبه إليه البعض من أنه كان يطمع في الملك أو غير ذلك من طموحات شخصية، وأنه كان يلهث بذكر ومدح ابن تومرت الموحدي وغيره، فهذا كلام فيه نظر، خصوصاً إذا علمنا أن له موقفاً متشدداً من المبادئ التي دعا إليها ابن تومرت في رسائله "كالمرشدة" وغيرها، ولكنه كان يسعى لتخليص الدولة المملوكية من أمراضها ومشكلاتها، حتى تتمكن من إعادة سابق مجد الإسلام وقوته، ولهذا كان يقول لمن يعظمه " أنا رجل ملة لا رجل دولة"[١].

أما الأمر الثالث من برنامج ابن تيمية، فكان مشاركته في مقاومة الأخطار الخارجية وتعبئة روح الجهاد. فكان يقوم بنفسه بالجهاد ويحث ولاة الأمر على الاستعداد لمواجهة الغزاة المجهزين بالعدة اللازمة.

ولما جاء التتار المتوحشين إلى بلاد الشام سنة ٧٠٠هـ- ١٣٠٠م. وكانوا يزحفون زحف الموت تسبقهم شائعات الرعب والخوف، فدمروا بغداد وقتلوا خليفتها، ثم زحفوا إلى الشام حتى حاصروا دمشق، وتغلغلت الهزيمة النفسية في أعماق المسلمين، وقد ظن الناس أن النصر عليهم غير ممكن، وأن السلطان بجيشه قد تخلى عن الدفاع عنهم، فكان ابن تيمية يشحن همم الناس على جهادهم، ويصدر الفتاوى التي تطمئن صدور الناس، ولما رأى اشتداد خطر التتار سافر من سوريا إلى مصر، وحرّض السلطان محمد بن قلاوون ورجاله على حرب التتار، والدفاع عن بلاد الشام بعبارات شديدة، ومن ذلك ما قاله: "إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته أقمنا له سلطاناً يحوطه ويحميه"[٢]. وقال فيهم: "إن تخليتم عن الشام ونصرة أهله والذب عنهم، فإن الله يقيم لهم من ينصرهم غيركم ويستبدل بكم سواكم، وتلا قوله تعالى:[٣] ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٨).

---

(١) الشوكاني.البدر الساطع، ص٧١. وانظر ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١، ص٤٧٦.

(٢) ابن كثير. البداية والنهاية، ج٤، ص١٤.

(٣) ابن رجب. الذيل على طبقات الحنابلة، ج٢، ص٢٩٦.

ولقد شارك ابن تيمية في الجهاد، ولم تكن مشاركته في الجهاد بوصفه واعظاً أو سياسياً فحسب[1]. بل إن جهاده كان بالسلاح والسيف والقلم والنفس. فقد اشترك في معركة "مرج الصفر" وانطلق بين الجنود يحرضهم ويؤكد لهم استحقاقهم لنصرة الله إذا أخلصوا في طاعة الله، ثم انطلق يقاتل معهم قتالاً شديداً ضد التتار حتى تم النصر للمسلمين[2]. كما هو الحال في معركة "شقحب" عام ٧٠٢هـ، وفي عام ٧٠٤هـ شارك في الحملة ضد الإسماعيلية في جبل كسروان؛ إذ كانوا يتعاونون مع الصليبين والمغول[3].

ولقد ركز على موضوع الجهاد والموقف الذي ينبغي على الأمة اتخاذه إزاء الاقتتال، ونبه إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإتمامه بالجهاد هو من أعظم المعروف الذي أمرنا الله به، وقد فصّل القول في دراجات ذلك وأحكامه[4].

سادساً: منهجه التجديدي في الفقه والاجتهاد:

لقد اجتمعت في الإمام ابن تيمية شروط الاجتهاد على اختلاف أوجهها؛ إذ كان عالماً بتفسير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، محيطاً بآثار السلف، عارفاً بمواضع الإجماع والاختلاف، مدركاً للقياس الصحيح، مقتدراً على استنباط المعاني من النصوص وعلى الترجيح بين الأقوال[5].

ولقد تميز عن علماء عصره وكثير ممن سبقه، فلم يكن الاجتهاد الفقهي عنده قواعد مجردة ومقايسات ميكانيكية بعيدة عن الواقع، وإنما كان صاحب فقه ميداني، فكان الواقع عنده محل اختبار النظر الفقهي.

وكانت السمة البارزة في فقه هذا الإمام واختياراته واجتهاداته، تحقيق مقاصد الشريعة ودرء المفاسد وجلب المصالح ورفع الحرج عن الناس، والحرص على وحدة المسلمين وما يساعد على اجتماعهم على الخير والهدى. ولقد تميّز فقهه واجتهاده بالجمع بين اقتفاء منهج السلف في الحفاظ على الأصول الإسلامية، والتجديد الذي تقتضيه ظروف المجتمعات الإسلامية المتغيرة، كما ميّز بين البدعة التي يجب أن تحارب والمصالح المرسلة التي تقتضيها الحاجات المتجددة. فبرهن من

---

(١) لاوست، هنري. شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ص٢٧.

(٢) ابن كثير. البداية والنهاية، ج١٤، ص٢٣.

(٣) المرجع السابق، ج١٤، ص٨٩.

(٤) انظر ابن تيمية. رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وراجع العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٥) أبو زهرة، محمد. ابن تيمية حياته وعصره، أراؤه الفقهية، القاهرة: دار الفكر العربي.

خلال منهجيته هذه على مدى كفاءة النظام الفقهي الإسلامي وكفايته وحيويته لمواكبة التطور الحضاري والقضايا المستجدة في عصره[1].

ولقد جاءت اجتهاداته ثمرة متميزة لمنهجه المعرفي وفقهه بالواقع وخبرته الميدانية، ومتابعته لأحداث عصره، ومعرفته للحالة الاجتماعية والنفسية للناس. وقد كان في السنين الأخيرة من حياته لا يفتي إلا بما قام الدليل عنده على رجحانه، فكانت له اختيارات فقهية كثيرة واجتهادات خاصة خالف فيها المشهور عن الأئمة الأربعة. ولا يتسع المجال لذكرها. وقد أوضح الأدلة الشرعية الدالة على ذهب إليه في كل من هذه الاجتهادات[2].

ومن الملاحظ على جملة آرائه التي تفرد بها مخالفاً غيره من أئمة الفقه أو خالف المشهور من أقوالهم، إنه لا يقول قولاً لا سلف له فيه. ومع هذا لم يكن ابن تيمية مقلداً لا في فقهه ولا في موالاته ولا معاداته ولا نقده، ولا في أي شأن من شؤونه، خلافاً لما كان معهوداً في عصره من تقليد تام وتعصب مذهبي وتحيز فكري، يقوده فقهاء السلاطين على المستوى الرسمي، لتكريس عقلية التقليد، في ظل افتراق القرآن والسلطان.

ولا ريب أن ابن تيمية بمنهجه هذا أراد محاربة الجمود الذي تسرب إلى الفكر الفقهي في ذلك العصر، والمناداة بفتح باب الاجتهاد للملائمة بين مستجدات الحياة وروح الشريعة ومقاصدها لمن أنس في نفسه الاستعداد لذلك، بعد أن كاد التعصب لأقوال الأئمة من طرق الاتباع أن يغلق الاجتهاد في وجه كل واحد.

ولقد استطاع ابن تيمية تجاوز ذلك كله، واختراق تلك الحواجز بشجاعة نادرة تماثل شجاعة الإمام مالك بن أنس في فتاواه وخاصة فتوى عدم وقوع طلاق المكره، وشجاعة الإمام أحمد بن حنبل في الثبات على نفي ورفض القول بخلق القرآن.

---

(١) الفضيلي، إبراهيم. **تكامل المنهج المعرفي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص٩٢،

(٢) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مجلد ٢٩، ٢١،

الفصل الخامس:

الفقه الاقتصادي عند شيخ الإسلام ابن تيمية

محمد العمايده*

المبحث الأول: المشكلة الاقتصادية في فقه ابن تيمية:

لم تكن المشكلة الاقتصادية بمفهومها الحديث قد تبلورت وبرزت بشكلها الحالي، ولكن المتتبع لما كتبه ابن تيمية في الفقه يجد بعض النصوص التي لها مدلولات اقتصادية، يمكن أن يستخلص منها تصورا عاما للمشكلة الاقتصادية، ومن هذه النصوص:

١- تحدث شيخ الإسلام عن الحاجات (الرغبات) مبينا أن الله سبحانه وتعالى أودعها في نفوس البشر، فيقول: "والله تعالى يجعل الرغبات في القلوب"[١]، وكذلك يبين أن من صفات الحاجات أنها تتغير وتتطور ولها مؤثرات تؤثر فيها، وأن بعضها ضروري جدا وأقوى من بعض، فيقول: "إذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع، فإنها تختلف بكثرة المطلوب وقلّته، فعند قلّته يرغب فيه مالا يرغب فيه عند الكثرة، وبكثرة الطلاب وقلّتهم، فإنما كثر طالبوه يرتفع ثمنه بخلاف ما قلّ طالبوه وبحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها"[٢].

٢- وكذلك يتطرق ابن تيمية إلى تقسيم الحاجات إلى طيبات وخبائث فيقول: "فإنه ﷺ هو الذي أمر الله على لسانه بكل معروف ونهى عن كل منكر وأحلّ كل طيب وحرّم كل خبيث"[٣] ويضع، رحمه الله، ضابطاً في الطيبات والخبائث وهو مدى نفعها في الدين

---

* أستاذ الاقتصاد الإسلامي، ومنتج ومذيع برامج في الإذاعة الأردنية، البريد الالكتروني lasaymeh@maktoob.com

(١) ابن تيمية. **الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، وساعده ابنه محمد. (د.ط) (د.ت) طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود. إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين. مكة: مكتبة النهضة الحديثة ج٨ ص٥٢٣.

(٢) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص٥٢٣ – ٥٢٤.

(٣) ابن تيمية. **الحسبة في الإسلام**. (د.ط)(د.ت) بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ص٣٨.

وضررها به، فيقول: "وقال جمهور العلماء[1]: الطيبات التي أحلها الله ما كان نافعا لآكله في دينه والخبيث ما كان ضارا له في دينه"[2]، والطيبات تطلق على ما يلائم النفس ويلذها مما أحله الله سبحانه وتعالى ويندرج في الأحكام الشرعية تحت الحلال، أما الخبيث فما لا منفعة فيه وما تنكره النفس، وهو في الأحكام الشرعية يندرج تحت الحرام.

٣- ويميز ابن تيمية بين الحاجات الضرورية والتكميليات، فيقول في معرض تفسيره لسورة النحل: "المذكور في أول السورة النعم الضرورية التي لا يقومون بدونها من الأكل وشرب الماء القراح ودفع البرد والركوب الذي لابد منه في النقلة، وفي آخرها ذكر كمال النعم من الأشربة الطيبة والسكون في البيوت وبيوت الأدم والاستظلال بالظلال ودفع الحر والبأس بالسرابيل"[3].

٤- يتطرق ابن تيمية إلى تقسيم الحاجات إلى حاجات فردية وحاجات جماعية فيقول: "إذا كانت الأموال قد أخذت بغير حق وقد تعذر ردها إلى أصحابها؛ ككثير من الأموال السلطانية فالإعانة على صرف هذه الأموال في مصالح المسلمين كسداد الثغور[4] ونفقة المقاتلة[5]. ونحو ذلك"[6].

٥- وفي مجال الندرة وأقسامها يقول ابن تيمية: "إن الغلاء والرخص لا تنحصر أسبابه في ظلم بعض بل قد يكون سببه قلة ما يخلق أو يجلب من ذلك المال المطلوب، فإذا كثرت الرغبات في الشيء وقلّ المرغوب فيه ارتفع سعره، فإذا كثر وقلت الرغبات فيه انخفض سعره، والقلة والكثرة قد لا تكون بسبب من العباد وقد تكون بسبب لا ظلم فيه وقد تكون بسبب فيه ظلم، والله تعالى يجعل الرغبات في القلوب"[7]. وقول ابن تيمية رحمه الله عن أسباب

---

(١) الزحيلي، وهبة. **التفسير المنير**، ط١، بيروت. دار الفكر المعاصر، ١٩٩١م، ج٩، ص١٢١.

(٢) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج١٩، ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، ج١٥، ص٢١٩.

(٤) أي المخافر وحرس الحدود التي يخشى من هجوم عدو أو تهريب منها.

(٥) رواتب المقاتلين والجنود.

(٦) ابن تيمية. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. ط٢، بيروت: دار الجيل ـ دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٨م، ص٤٢.

(٧) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٨، ص٥٢٣.

الغلاء أنها تكون بسبب قلة ما يجلب: "بل قد يكون سببه قلة ما يخلق أو يجلب من ذلك المال المطلوب" إنما يتحدث عن الندرة الاحتكاكية الناتجة عند الحاجة وبحاجة إلى الجهد لتحصيلها؛ لأنها من مسؤولية الإنسان وندرة مرحلية بسعي الإنسان وحركته وتفكيره وعمله يمكن إحداث التوازن، أما قوله: (قلة ما يخلق) فهو حديث عن الندرة الاختلالية التي تظهر نتيجة لاختلال الظواهر الكونية، ويعود سببها بشكل عام إلى انحرافات السلوك الإنساني، سواء في تعامله مع البيئة والطبيعة واستثمارها واستغلالها، أو تعامله مع نفسه بالإسراف في الطعام والشراب وإهدار الموارد وعدم ترتيب حاجاته الضرورية فالكمالية، وتعامله مع الآخرين بظلمهم واستغلالهم[1].

٦- يذكر ابن تيمية بعض الطرق لعلاج مشكلة الفقر، ويذكر منها الدعوة إلى العمل ومطالبة الإنسان بالكد والعمل من أجل الحصول على الدخل الملائم لسد حاجاته وإشباعها[2]، ويذكر من وسائل علاج الفقر مسؤولية أفراد المجتمع تجاه الفقراء والمحتاجين، وأن عليهم أن يلبوا حاجات هؤلاء المحتاجين، فيقول[3]. فعلى المسلمين جميعاً أن يطعموا الجائع ويكسوا العاري ولا يدعوا بينهم محتاجاً. ويذكر كذلك مسؤولية الدولة تجاه المحتاجين كأسلوب من أساليب علاج مشكلة الفقر[4]... ويدخل ابن تيمية عاملا آخر في قضية علاج الفقر وهو الإشراق الروحي، ومراقبة الله سبحانه وتعالى وطلب الرحمة والجنة، وابتغاء وجهه في أي نشاط اقتصادي يقوم به الفرد على أن يقوم هذا النشاط على أساس المحبة والتعاون، وليس التصارع والتشاحن[5] ويؤكد على أن عبادة الله سبحانه وتعالى والتي هي الهدف الأسمى للحياة لن تتحقق إلا بضمان الحاجات الغذائية لكل فرد[6]، فيقول رحمه

(١) غانم، حسين. المشكلة الاقتصادية ودعوى الندرة. **مجلة الاقتصاد الإسلامي**. العدد ١٠٤، (رجب ١٤١٠هـ) السنة ٩، ص٣١.

(٢) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٨، ص ٥٣٦.

(٣) المرجع السابق، ج٢٨، ص٥٧٦.

(٤) المرجع السابق، ص٥٧٦.

(٥) الفنجري، محمد شوقي. **الإسلام والمشكلة الإسلامية**، ط٢، القاهرة: مكتبة السلام العالمية، ١٩٨١م، ص٨٢-٨٣.

(٦) الجمال، محمد عبد المنعم. **موسوعة الاقتصاد الإسلامي**، ط٢، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م، ص٤٨.

الله: "لأن الله خلق الخلق لعبادته وخلق لهم الأموال ليستعينوا بها على عبادته"[1]، ويضع ابن تيمية ضابطا آخر في معالجة الفقر ألا وهو العدل[2] الذي تميز به الإسلام عن الأنظمة الوضعية[3].

المبحث الثاني: الاستهلاك وضوابطه في فقه ابن تيمية:

خلق الله سبحانه وتعالى البشر، واستخلفهم في هذا الكون لعمارته، وعبادة الله وحده، ولن يستطيع الإنسان تحقيق العمارة وعبادة الله إلا إذا قامت حياته، ولن تقوم حياته إلا بالاستهلاك وإشباع حاجاته، ومن موضوعات الاستهلاك التي وردت عند ابن تيمية:

١- عبّر ابن تيمية شأنه شأن الفقهاء المسلمين عن السلع بمصطلح "الأموال" بينما عبّر عن الخدمات بمصطلح "الأعمال"، يقول في مجال الحديث عن تسعير السلع والخدمات في الحرب: "...فهذا تسعير في الأعمال، وأما في الأموال فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل"[4].

٢- تحدث عن تقسيم السلع إلى طيبات وخبائث وذلك من حيث موافقتها لأحكام الشريعة ومخالفتها، ويبين معيار السلع الطيبة والسلع الخبيثة: "الطيبات التي أحلها الله ما كان نافعا لآكله في دينه والخبيث ما كان ضارا له في دينه"[5]، ويرى أن غاية استهلاك السلع هو أن يتقوّى بها الإنسان ليعبد الله سبحانه وتعالى، وهذا واجب، ولا بد من أن تكون تلك السلع طيبة، فيقول: "والأصل فيها الحلّ لمسلم يعمل صالحا لأن الله تعالى إنما أحل الطيبات لمن يستعين بها على طاعته لا معصيته"[6]، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك ويرى

---

(١) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٨، ص٥٩٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٨٩- ١٩٠.

(٣) محمد، يوسف كمال. **فقه الاقتصاد الإسلامي**، ط١، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، ص٢١٣.

(٤) ابن تيمية. **الحسبة في الإسلام**، ص١٨.

(٥) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج ١٩، ص٢٤ ـ ٢٥.

(٦) اختارها البعلي، علاء الدين الدمشقي. **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، أشرف على تصحيحها الشيخ عبد الرحمن حسن محمود. (د.ط)(د.ت). الرياض: المؤسسة السعيدية، ص ٥٥.

أن من مهام المحتسب مراقبة السلع الخبيثة ومنعها من الأسواق، يقول: "وتحريم الخبائث يندرج في معنى النهي عن المنكر كما أن إحلال الطيبات يندرج في الأمر بالمعروف"[1].

٣- تحدث ابن تيمية عن السلع الضرورية والكمالية مدللا على ذلك في موضوع اللباس، فيقول: "ولما كانت هذه الفائدة حيوانية طبيعية لا قوام للإنسان إلا بها، جعلها من النعم.. ولما كانت تلك فائدة كمالية قرنها بالأمر الشرعي، وتلك الفائدة من باب جلب المنفعة بالتزين وهذه من باب دفع المضرة فالناس إلى هذه أحوج... فيقال والله اعلم المذكور في أول السورة، النعم الضرورية التي لا يقومون بدونها من الأكل وشرب الماء القراح ودفع البرد والركوب الذي لابد منه في النقلة ،وفي آخرها ذكر كمال النعم من الأشربة الطيبة والسكون في البيوت وبيوت الأدم والاستظلال بالظلال ودفع الحر والبأس بالسرابيل، فإن هذا يستغنى عنه في الجملة، ففي الأول الأصول وفي الآخر الكمال، ولهذا قال كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون"[2].

٤- تحدث عن العقلانية "الرشد" الذي هو القدرة على إشباع أقصى درجة من الحاجات ضمن الدخل المتاح والمفاضلة بين الحاجات، فيقول: "والرشد العمل الذي ينفع صاحبه، والغي العمل الذي يضر صاحبه. فعمل الخير رشد وعمل الشر غي"[3]، وبذلك يحدد معالم الرشد في الإسلام ويبيّن أن التصرف والسلوك يكون رشيدا إذا تحقق فيه العناصر التالية: تحقيق النفع للمسلم والالتزام بالحلال والحرام واعتماد الخير والبعد عن الشر، وأهلية المستهلك: أي أن يكون عاقلاً ومدركاً لما يقوم به من أعمال وتصرفات[4].

٥- تحدث ابن تيمية عن المنافع كثيرا، ومما قاله: "والرزق يراد به شيئين[5]: أحدهما ما ينتفع به العبد، والثاني ما يملكه العبد"[6]. أي ما يتملك منفعته دون الرقبة، وما يتملك رقبته، ثم

(١) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص ٣٨.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، ج١٥، ص٢١٧ ـ ٢١٩.

(٣) المرجع السابق، ج١٠، ص٥٦٩.

(٤) المرجع السابق، ص٥٦٩.

(٥) في الأصل شيئان.

(٦) المرجع السابق، ج٨، ص٥٤١.

يوضح رحمه الله مفهوم الإسلام للمنفعة بأن له بعدين: بعداً مادياً وهو تحقيق المنافع المادية لإشباع الحاجات، وجانباً روحياً يتمثل في العقيدة وتطبيق تعاليم الإسلام [1].

٦- بيّن رحمه الله أن الناس ثلاث مراتب: الغني: هو من يملك زيادة على حاجته، المعتدل: من يملك حد الكفاية فقط، والفقير: من لا يملك حد الكفاية [2].

٧- ورغم أن العالم الاقتصادي (كارل منجر) [3] قد صاغ قانون تعظيم المنفعة، وقال " كلما ازداد عدد الوحدات التي يمكن للمستهلك الحصول عليها، نقصت المنفعة التي تضيفها الوحدة الأخيرة إلى إشباع المستهلك " [4]، إلا أننا نجد أن شيخ الإسلام لديه ما هو قريب من ذلك [5]؛ إذ يقول: "إذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع، فإنها تختلف بكثرة المطلوب وقلّته، فعند قلّته يرغب فيه مالا يرغب فيه عند الكثرة... وبحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها" [6]. فهو يقرر أن درجة إشباع الوحدة القليلة وهي الأولى من السلعة أكثر من الوحدات الكثيرة اللاحقة، أي إن السلعة كلما تناولها المستهلك فإن درجة الإشباع التي تؤديها تقل، وقد استخدم ابن تيمية أسلوب القياس الترتيبي أو التفضيلي بين السلع، بينما الاقتصاد الوضعي يستخدم أسلوب القياس العددي المطلق الذي يقوم على قياس آثار المنفعة أو اللذة بحسب كميات النقود التي يكون المستهلك على استعداد لدفعها من أجل الحصول على السلعة [7].

٨- تحدث شيخ الإسلام عن بعض الضوابط والقواعد للاستهلاك، وهي ضوابط متكاملة مع بعضها وتعمل جنبا إلى جنب، ومن هذه الضوابط: استهلاك ما يشبع حاجات الفرد ومن يعوله، يقول: "ألا ترى أن الأكل والشرب واللباس واجب على الإنسان حتى لو اضطر إلى الميتة، وجب عليه الأكل عند عامة العلماء، فان لم يأكل حتى مات دخل النار....

---

(١) المرجع السابق. **الفتاوى**، ج٣١، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق. **الفتاوى**، ج١١، ص١٢٤.

(٣) مؤسس المدرسة النمساوية في الاقتصاد، (١٨٤٠ ـ ١٩٢١م).

(٤) منصور، علي حافظ. عفر، محمد عبدالمنعم، **مبادئ الاقتصاد الجزئي**، (د.ط) (د.ت)، ١٩٧٩م، ص٩٣.

(٥) غانم، حسين. ابن تيمية وقانون تناقص المنفعة. **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، عدد ٦٨ (رجب ١٤٠٧هـ) ص٢٩.

(٦) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٧) غانم، حسين. ابن تيمية وقانون تناقص المنفعة. **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٩.

ولهذا كانت نفقة الإنسان على نفسه وأهله مقدمة وذلك لأن نفقة الرجل على نفسه وأهله فرض"[1]. ووجوب استهلاك السلع والخدمات الحلال والبعد عن السلع والخدمات الحرام[2]. والاعتدال في الاستهلاك وعدم الإسراف والتبذير[3]. وعدم التقتير والبخل[4].

المبحث الثالث: الملكية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية:

تعدّ الملكية أو التملك من النقاط الأساسية التي اختلفت الأنظمة الاقتصادية في النظرة إليها والتعامل معها، ففي النظام الرأسمالي للإنسان السلطان المطلق في التملك والتصرف في ملكه دون قيد أو شرط، بينما في النظام الاشتراكي لا اعتراف بالملكية الفردية لمصادر الإنتاج، وهذا يتعارض مع طبيعة النفس الإنسانية وغرائزها التي جبلت على حب التملك، أما الإسلام فيعترف بالتملك ويسمح للإنسان به ضمن قيود وضوابط، ومن الموضوعات ذات الصلة بالملكية والتي تحدث عنها شيخ الإسلام ابن تيمية:

١- عرّف الملكية أو الملك بقوله: "وأصل ذلك أن الملك هو القدرة الشرعية على التصرف في الرقبة بمنزلة القدرة الحسية"[5]، ويقول: "وجماع ذلك أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة"[6]، ثم يشرح ذلك التعريف بقوله: "فيمكن أن تثبت القدرة على تصرف دون تصرف شرعا كما يثبت ذلك حسا، ولهذا جاء الملك في الشرع أنواعا كما أن القدرة تتنوع أنواعا"[7]، وقد كان تعريف ابن تيمية موقع إشادة من بعض الكتّاب[8].

٢- تحدث عن أنواع الملكية باعتبار محلها وذكر منها :

---

(١) ابن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص١١٧ - ١١٨.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، ج ٨، ص٥٤٥.

(٣) المرجع السابق، ج٣١، ص٣٢.

(٤) المرجع السابق، ج١٠، ص١٢٨ - ١٢٩.

(٥) المرجع السابق. الفتاوى، ج٢٩، ص١٧٨.

(٦) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٧) ابن تيمية. الفتاوى، ص١٧٨.

(٨) المدخلي، محمد منصور ربيع. أحكام الملكية في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، ط١، الرياض: دار المعراج الدولية للنشر، ١٩٩٦م، ص ٤١.

أ- ملك عين ومنفعة: وهو الملك التام الذي يخوّل الإنسان امتلاك رقبة الشيء والتصرف والانتفاع به[1].

ب- ملك عين بلا منفعة: وهو تمليك الرقبة دون المنفعة[2].

وباعتبار صاحبها ذكر من أقسامها:

١) الملكية العامة: وهي تلك الملكية التي يكون صاحبها مجموع الأمة أو جماعة منها بغض النظر عن الأشخاص والأفراد على التعيين[3].

٢) ملكية بيت المال أو الدولة: وهي الملكية التي يكون صاحبها بيت المال أو الدولة الإسلامية[4]. وباعتبار خصائصها "صورتها" ذكر منها: الملكية الشائعة: وهي الملكية التي تتعلق بجزء نسبي معين من شيء نتيجة الاشتراك فيه دون إفراز، فكل جزء منه مملوك لأكثر من شخص بنسب معينة[5].

٣) ذكر من طرق التملك المشروعة: العمل، وإحراز المباحات والاستيلاء عليها، والعقود الناقلة للملكية، وما كان بحكم الشرع كالميراث والزكاة[6]، وعدّ من طرق التملك غير المشروعة: البيوع، حلوان الكاهن: وهو ما يأخذه الكاهن لقاء كهانته من أجرة أو رشوة، مهر البغي: وهو ما تتقاضاه الزانية أو الفاجرة من أجر الاحتكار، الربا، الرشوة، السرقة، القمار، الميسر، الغصب، الغش، الغناء الفاجر، الاتجار بالات اللهو، والسحر والكهانة والشعوذة[7].

---

(١) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص١٧٨.

(٢) ابن تيمية. **نظرية العقد**، ص١٥ - ١٦.

(٣) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص٢٥٩.

(٤) ابن تيمية. **الأموال المشتركة**، ص٤٧، ٤٤.

(٥) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص٢٣٣- ٢٣٤.

(٦) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٨، ص٥٤٠- ٥٤١، ج٢٩، ص٥٢٦، ج٢٩، ص١٨٥- ١٨٦، ج ٣١ ص٢٦٩، وابن تيمية. **نظرية العقد**، ص٢٠- ٢١، **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص٢٩٢.

(٧) ابن تيمية. **الحسبة في الإسلام**. ص٢٧، ١٢، ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص٢٢- ٢٣، ص٢٣٦، ص٢٨٣، ص٢٩٠- ٢٩١، ج٢٠، ص٣٤٠، ص٣٥٠، ج٣٠، ص٢٠٩، ج٣١، ص٢٨٦ ابن تيمية. **نظرية العقد**، ص١٨- ١٩، ص٢٢٤- ٢٢٥، ابن تيمية. **السياسة الشرعية**، ص١٣٤- ١٣٥.

٤) تحدث عن وظائف الملكية وذكر منها: **الوظيفة الشخصية**: أي إشباع الحاجات الشخصية لصاحب المال[١]، **والوظيفة العائلية**: والمتمثلة في الإنفاق على الأهل والأقارب، ومن مظاهر هذه الوظيفة: نظام النفقات[٢]، ونظام الميراث[٣] وصلة الرحم[٤]، والضيافة[٥]، ودية القتل الخطأ، والوصية للأقرباء[٦]، وسلطة الآباء في مال أبنائهم[٧]، **والوظيفة الاجتماعية**: أي أن الملكية تتعلق بها حقوق ثابتة لأفراد المجتمع بشكل عام، ويجب على المالك أداؤها، وهي ذات نفع اجتماعي ومن مظاهرها: الزكاة[٨]، وصدقة الفطر[٩]، وحقوق المال الأخرى غير الزكاة: يرى ابن تيمية أن في المال حقا سوى الزكاة.

٥) الأصل عند ابن تيمية هو حرية التملك والتصرف بالملك، لذلك يقول رحمه الله: "وبه أقول لأن الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئا منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم"[١٠]، وبعد أن يؤكد على مبدأ الحرية الاقتصادية ينطلق بعد ذلك لبحث الحالات التي تتقيد فيها هذه الحرية سواء لمصلحة عامة أو لمصلحة خاصة[١١]، وقيود الملكية عند ابن تيمية تقسم إلى ثلاث مجموعات[١٢]: **القيود الأصلية**: وهي إما أن تكون ملازمة لأسباب الملك كالقيود المفروضة على أسباب التملك بأن تكون

---

(١) ابن تيمية. **نظرية العقد**، ص١٩.

(٢) ابن تيمية. **الحسبة في الإسلام**، ص١٣.

(٣) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٣١، ص٣٣٤-٣٧٥.

(٤) النووي. **المجموع شرح المهذب**، تحقيق: محمود مطرجي. ط١، بيروت: دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م، ج٩، ص٥٧.

(٥) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص١٨٦.

(٦) المرجع السابق، ج٣١، ص٢٣.

(٧) المرجع السابق، ج٢٩ ص ١٨٠.

(٨) المرجع السابق، ج٢٥ ص ٨٨- ٩٠.

(٩) المرجع السابق، ص ٦٩.

(١٠) المرجع السابق، ص ٢١.

(١١) المبارك، محمد. **أراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي**، ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠، ص١٠٤- ١٠٥.

(١٢) العبادي، عبد السلام. **الملكية في الشريعة الإسلامية**، ط١، عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٧٢م، ج٢، ص ٧١ وما بعدها.

بطريقة مشروعة، والابتعاد عن طرق الكسب المحرمة أو لاستعماله أو انتقاله: أو ملازمة لاستعمال الملك مثل: حسن الانتفاع والتصرف في الأموال، فلا يضيعها ولا يتلفها ولا ينفقها في أمور لا فائدة منها دون إسراف أو تبذير ولا تقتير، وإنما توسط واعتدال[1]، على المالك أن يستثمر أمواله ولا يعطلها عن الاستثمار، لما لذلك من أضرار على المجتمع عامة، يقول: "إن هذه الأموال لا تخلو إما أن تحبس وإما أن تتلف وإما أن تنفق، فأما إتلافها فإفساد لها والله لا يحب الفساد وهو إضاعة لها....، وأما حبسها دائما أبدا إلى غير غاية منتظرة بل مع العلم انه لا يرجى معرفة صاحبها ولا القدرة على إيصالها إليه فهذا مثل إتلافها فان الإتلاف إنما حرم لتعطيلها عن انتفاع الآدميين بها وهذا تعطيل أيضا بل هو أشد منه"[2].

على المالك أن يلتزم بالقواعد والأحكام الشرعية التي تنظم جميع الطرق المباحة لاستثمار الأموال واستغلالها، يقول: "والأصل في ذلك أن الله حرم في كتابه أكل أموالنا بيننا بالباطل..... وهذا يعم كل ما يؤكل بالباطل في المعاوضات والتبرعات وما يؤخذ بغير رضا المستحق والاستحقاق"[3].

وعلى المالك عدم استعمال ملكه للإضرار بالآخرين وعليه التصرف فيه واستعماله بطريقة لا تضر بالناس، يقول: "وليس للإنسان أن يتصرف في ملكه بما يؤذي به جاره من بناء حمام وحانوت طباخ ودقاق"[4]، أو ملازمة لانتقال الملك مثل: أن الأصل في انتقال الملكية في حياة صاحبها هو رضاه وإرادته، يقول: "والتراضي والطيب يعتبران ممن له العقد وهو المالك أو وليه أو وكيله، فالمكره بحق على البيع كالذي يكرهه ذو السلطان على بيع ماله في وفاء دينه ونفقة نفسه، ولي الأمر هو وليه ورضاه معتبر، واليتيم ونحوه يعتبر رضا وليه"[5]، وأن الاتفاق بين المتعاقدين وحده يكفي لنقل الملكية من طرف لآخر، يقول

---

(١) ابن تيمية. نظرية العقد، ص١٩.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٨، ص٥٩٥- ٥٩٧.

(٣) المرجع السابق، ج٢٩، ص٢٢.

(٤) الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٢٣٥.

(٥) ابن تيمية. نظرية العقد، ص١٥٣.

رحمه الله : "وإذا كان كذلك فإذا تراضى المتعاقدان بتجارة أو طابت نفس المتبرع بتبرع ثبت حله بدلالة القرآن إلا أن يتضمن ما حرمه الله ورسوله كالتجارة في الخمر ونحو ذلك"[1].

اشترط بعض الفقهاء لانعقاد العقود استعمال ألفاظ معينة كنوع من زيادة تمسكهم بضرورة توافق الإيجاب والقبول ، إلا أنه يرى أن العقود تصح بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل[2] ، وترك الإسلام للمالك حرية التصرف بملكه بالهبة والهدية شريطة عدم الإسراف ، ومؤلفات ابن تيمية تزخر بأبواب الإنفاق والهبات والهدايا[3].

وأجازت الشريعة نزع الملكية الفردية من صاحبها في صور متعددة عند الضرورة وذلك مراعاة لمصلحة فردية أخرى أولى بالاعتبار من مصلحة المالك أو المصلحة العامة ، ومن هذه الصور : حق الشفعة[4]. والحجر على المدين وبيع أمواله جبرا عنه وفاء لديونه[5] ، وكذلك إذا امتنع الراهن عن بيع الرهن سدادا للدين فإن للحاكم أن يجبره عليه ويحبسه فإن أصر يبيعه الحاكم جبرا عنه[6] ، وأيضا في الأشياء التي لا تقسم أو أن قسمتها تسبب ضررا ، يجبر على البيع من يأباه إذا طلب البيع أحدهما[7] ، ويجبر المالك وينتزع الملك منه لأجل تأمين نفقة الزوجة أو من تجب عليه نفقته[8] ، بيع طعام المحتكر جبرا عن صاحبه عند حاجة الناس إليه[9] ، وهكذا يكون إخراج الطعام من يد محتكره وبيعه قهرا عنه ، وهذا نزع للملكية الخاصة من باب تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد عند الضرورة[10] ، عند تعارض المصلحة العامة مع المصلحة الفردية ، فللحاكم إذا لم يستطع أن يوفق بين

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى ، ج٢٩ ، ص١٥٥.

(٢) المرجع السابق ، ص٧ ، ١٣.

(٣) ابن تيمية. الفتاوى ، ج٣١ ، ص٢٨٧.

(٤) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام ، ص٢٤.

(٥) ابن تيمية. الفتاوى ، ج٢٩ ، ص١٩٠.

(٦) المرجع السابق ، ص٥٣٩ـ٥٤٠.

(٧) ابن تيمية. الفتاوى ، ج٣٥ ، ص٤١٦.

(٨) ابن تيمية. الفتاوى ، ج٢٩ ، ص٢٨٠.

(٩) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام ، ص١٢.

(١٠) الطريقي ، عبد الله عبد المحسن. الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف ، ط٢ ، الرياض: مكتبة الحرمين ، ١٤١٠هـ ، ص٢٦.

المصلحتين أن يضحي بالمصلحة الفردية في سبيل المصلحة العامة، كما هو الحال في الظروف الاستثنائية مثل المجاعات والحروب والأوبئة وذلك تطبيقا لقاعدة يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى[1]، أما قيود انتقال الملك بعد وفاة المالك فتشمل حقوق الميت من تكفين وتجهيز ودفن، وحقوق الدائنين إن كان عليه دين وحقوق الموصى لهم وحقوق الورثة وحق ولي الأمر أو الدولة "بيت المال" بالميراث إن لم يكن له ورثة، وهذه مسائل متناثرة بكثرة بين ثنايا مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية[2]، أما القيود الإرادية والتي تحدث بإرادة أحد العاقدين منفردة فتحصل في الحالات التالية: اشتراط منفعة محددة من المعقود عليه لمصلحة البائع أو طرف ثالث[3]، واشتراط معنى من معاني البر يفعله من ينتقل إليه الملك في العين[4]، والقيود الاستثنائية: وهي التي تأتي استثناء على القاعدة الأصلية، وهي حرية التصرف في الملك ويدخل فيها سلطة الدولة في تقييد حق الملكية وتكون في الحالات التالية: التسعير، وفرض ضرائب جديدة على أموال الناس، والغرامات والمصادرة: أو ما عبّر عنه ابن تيمية بالتعزير بالعقوبات المالية، فيقول (في مثل إباحته سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده[5]..... ومثل أخذ شطر مال مانع الزكاة[6]")[7].

المبحث الرابع: العمل وعلاقات الإنتاج في فقه ابن تيمية:

دعا الإسلام إلى العمل وحض عليه، في الوقت الذي ينهى عن البطالة وينفر منها، وذلك لكونه يؤدي دوراً هاماً في تحصيل المال وتملكه واستثماره للمساهمة في تحقيق مجتمع تسوده الكفاية والعدل، فبالعمل يكون الإنتاج، وبه تزداد السلع والخدمات. ومن خلال ما كتب شيخ الإسلام

---

(١) ابن تيمية. **السياسة الشرعية**، ص ٤٣.

(٢) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٣١، ص٣٠٥- ٣٧٥.

(٣) ابن تيمية. **نظرية العقد**، ص١٥- ١٦.

(٤) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٣١، ص٥٧ـ ٥٨.

(٥) ابن حنبل. **مسند الإمام احمد**، ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م، ج١، ص١٧٠.

(٦) أبو داود. **سنن أبي داوود**، ط١، بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧١م، كتاب الزكاة حديث رقم ١٥٧٥ ج٢ ص٢٣٣- ٢٣٤، والنسائي. **سنن النسائي**، ضمن موسوعة السنة للكتب الستة وشروحها. (د.ط)(د.ت) تونس: دار سحنون- بيروت: المكتبة الثقافية، كتاب الزكاة، ج٥، ص١٥- ١٧، الدارمي. **سنن الدارمي**، (د.ط)(د.ت) دار إحياء السنة النبوية. كتاب الزكاة، ٣٩، ج١، ص ٣٣٣.

(٧) ابن تيمية. **الحسبة في الإسلام**، ص٣١ـ ٣٢

ابن تيمية نجد بعض النصوص التي تتحدث عن التعمير وحوافزه وضوابطه، وعن عنصر العمل وحقوق العمال وواجباتهم، ويكاد ينفرد ابن تيمية ببحث موضوع الإجبار على العمل عند الضرورة، ومن الموضوعات التي بحثها:

١- ميّز ابن تيمية بين أمرين "منافع الأموال" و"منافع الأبدان"، قاصداً بالأول ما يملكه الإنسان من أشياء وسلع، وبالثاني قدرة وجهد وعمل الإنسان، حتى إنه أدخل فيه الجهد المعنوي كالتعليم وتولي القضاء والإفتاء وغير ذلك[١][٢].

٢- وفي مجال بيان أهمية العمل والحث عليه يقول شيخ الإسلام: "وأما قول القائل: إن الغذاء والقوام هو من فعل الله، فلا يمكن طلبه كالحياة فليس كذلك هو بل ما فعل الله بأسباب يمكن طلبه بطلب الأسباب"[٣].

٣- في مجال الحديث عن حكم العمل تحدث ابن تيمية عن حالتين: حالة يكون فيها حكم العمل واجباً، وحالة يكون فيها حكم العمل مستحباً، يقول: "فإذا عرف ذلك فمن الكسب ما يكون واجبا مثل الرجل المحتاج إلى نفقته على نفسه أو عياله أو قضاء دينه، وهو قادر على الكسب وليس هو مشغولا بأمر أمره الله به هو أفضل عند الله من الكسب، فهذا يجب عليه الكسب باتفاق العلماء، وإذا تركه كان عاصيا وآثما، ومنه ما يكون مستحبا مثل هذا إذا اكتسب ما يتصدق به"[٤].

٤- يرى ابن تيمية أن للعمال في الإسلام حقوقاً منها؛ تكافؤ الفرص، فمن حق العامل أن تتاح له فرصة العمل والتشغيل والتوظيف إذا كان مؤهلا لهذه الوظيفة[٥]. ورفع الكفاءة والتدريب: ومن حقوق العامل على صاحب العمل تدريبه وإدخاله في دورات تدريبية لرفع كفاءته، لأن ذلك يعود على العمل وصاحب العمل بالخير والعطاء[٦]. ورضا العامل

---

(١) المبارك، محمد. آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م، ص١٣٥.

(٢) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٢٥.

(٣) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٥٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص٥٣٦.

(٥) ابن تيمية. السياسة الشرعية، ص٩- ١٠.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠- ٢١.

بالعمل[1] وموافقته عليه ومعرفة أجره[2]. والوفاء بالعقد: ومن حقوق العمال توفيتهم حقوقهم وما في العقد من التزامات تجاههم[3]. وحق أداء الشعائر الدينية[4].

٥- ومن واجبات العامل تجاه مستخدمه يذكر ابن تيمية عدة أمور منها: الأمانة والإخلاص، وعدم الغش[5]، والإتقان[6]، والالتزام بالحلال والبعد عن الحرام[7].

٦- يرى ابن تيمية أنه في الحالات العادية يتحدد أجر العامل عن طريق قوى السوق "العرض والطلب"[8]، ولكن إذا دعت الضرورة والحاجة فيجوز للدولة أن تتدخل وتحدد الأجرة شريطة العدل[9]، ويربط شيخ الإسلام ابن تيمية أجور العمال بمستوى الأسعار، مما يضمن حياة كريمة ومحترمة لهم، وهذا موقف غاية في الأهمية في ظل ظروف التضخم المعاصرة، إذ يطمئن العامل ولا يصبح ارتفاع الأسعار والغلاء مصدر رعب له يهدده وأسرته[10].

٧- عقد فصلا في فتاواه عن أجرة المثل أو عوض المثل، بيّن فيه المقصود بأجر المثل، وأنه الأجر المتعارف عليه بين الناس[11]، الذي يتولد نتيجة العرض والطلب في الأحوال العادية ومن الحالات التي يلجأ فيها إلى تحديد أجر المثل ما يلي: عند الحاجة إلى المهن والعمال وأصحاب الصناعات[12]. وفي حالة فساد العقد نتيجة جهالة الأجر[1]. وإذا فسدت المضاربة أو الإجارة أو المشاركة أو المزارعة أو المساقاة، فإن العامل الذي فيها يستحق أجرة المثل[2].

---

(١) ابن تيمية. السياسة الشرعية، ص ١٥٢- ١٥٣.

(٢) ابن تيمية. نظرية العقد، ص١٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٤) ابن تيمية. نظرية العقد، ص١٥.

(٥) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٠٩.

(٦) ابن تيمية. الفتاوى، ج٣٠، ص١٨٣.

(٧) المرجع السابق، ج٣٠، ص٢٠٩.

(٨) المبارك، محمد. آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، ص١٤٤.

(٩) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٢٩.

(١٠) ابن تيمية. الفتاوى، ج٣١، ص١٥.

(١١) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٢٢.

(١٢) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٨.

٨- تحدث عن الجعالة والتي تصلح لأن تكون قاعدة في وقتنا الحاضر لنظام الحوافز والعلاوات فيقول: "والثاني: أن يكون العمل مقصودا لكنه مجهول أو غرر، فهذه الجعالة، وهي عقد جائز ليس بلازم"[٣].

٩- الأصل عند ابن تيمية، أن العامل حر في العمل الذي يريده ما دامت الحاجات مؤمنة، والأمور تسير بشكل جيد[٤]، أما إذا ترتب ظلم وفساد نتيجة حاجة الناس الشديدة لنوع من العمل، وقلة العاملين في هذا المجال أو في حالة تحكم أصحاب العمل بالعمال، واستغلالهم أو إضرار العمال بأصحاب العمل، يتدخل ولي الأمر من باب منع الظلم والفساد[٥].

١٠- إجبار أصحاب المهن الضرورية عند الحاجة إلى مزاولة أعمالهم تحقيقا لمنفعة عامة[٦]، فإذالم تتم مصلحة الناس إلا بهذه الصناعات صارت فرض عين عليه[٧].

المبحث الخامس: ضوابط التبادل في فقه ابن تيمية:

١- تناول شيخ الإسلام ابن تيمية موضوع العقود بشيء من التفصيل والإطالة، حتى إنه أفرد لها كتابا سماه "نظرية العقد"، وكتابا آخر سماه "القواعد النورانية الفقهية"، إضافة لما تناثر بين مؤلفاته، لا سيما الأجزاء الثامن والعشرون والتاسع والعشرون والثلاثون من مجموعة فتاواه، ومن الوقفات والنقاط الأساسية التي تطرق إليها ابن تيمية:

أ) يرى أن العقود لا تتم ولا تنعقد إلا بحصول رضا المتعاقدين واتفاقهما[٨].

ب) وكذلك تنعقد العقود بكل ما يدل على مقصودها من قول أو فعل[٩].

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٣٠، ص٧٦- ٧٧.

(٢) ابن قدامة. المغني والشرح الكبير. ج٥، ص٥٩٢، ابن رشد (الحفيد). بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (د.ط)(د.ت) القاهرة: دار الفكر العربي، ج٢، ص١٨٩.

(٣) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٠، ص٥٠٦- ٥٠٧.

(٤) المبارك، محمد. الدولة عند ابن تيمية، من بحوث أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية. (دمشق ١٦_٢١ شوال ١٣٨٠هـ)، ص٨٧١.

(٥) مرطان، سعيد سعد. مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م، ص٨٧.

(٦) المرجع السابق، ص٨٥.

(٧) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٤، ١٦.

(٨) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص١٥٥.

(٩) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٣٢.

ج) ويرى أن الأصل في العقود والشروط الحل إلا ما ورد دليل على تحريمه نصاً أو قياساً[1]، وقد أشاد العديد من كتّاب[2] الاقتصاد الإسلامي برأي ابن تيمية هذا.

د) ويرى أن الأصل في العقود مراعاة الحلال والحرام[3].

هـ) وفيما يتعلق بالعقود، وخاصة عقود المعاملات، ينظر فيها إلى المقاصد والمصالح[4].

و) يجب أن تحقق العقود العدل بين المتعاقدين والناس وتبتعد عن الظلم[5].

ز) ويجب أن تحقق العقود والمعاملات بشكل خاص مقاصد الشريعة في العبادة، لذا حرّم البيع وقت النداء للصلاة وخاصة صلاة الجمعة[6]، ونهى عن بيع الأشياء التي يستعملها المشتري في إنتاج محرم أو تؤدي إلى محرم، مثل بيع العنب لمن يتخذه خمراً[7].

ح) تسعى العقود وخاصة المعاملات والبيوع إلى ضبط المقادير وتحديد الأثمان، حتى إن الإسلام حرّم بعض البيوع التي فيها جهالة بالمبيع أو الثمن منعا للغبن والغرر والتنازع[8].

ط) يوجب الإسلام وفي مجال العقود الصدق والأمانة والإحسان، ويحرّم الغش والتدليس[9].

ي) تولي العقود في الإسلام أهمية للمتعاقدين وأهليتهما، يقول: "والسفيه الذي يستحق الحجر عليه بفعل هذا أو هذا، إما أن يبذل في المباحات قدراً زائداً على المصلحة، أو يبذل في المعاصي وكلاهما تبذير"[10].

---

(١) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٣٢.

(٢) حمود، سامي حسن احمد. **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**، ط١، (د.ن) ١٩٧٦م. ص٨٧، العبادي، عبد السلام. **الملكية في الشريعة الإسلامية**، ج٢، ص٢٢٢، البعلي، عبد الحميد محمود. **ضوابط العقود**، ط١، القاهرة: مكتبة وهبة، ص٢٩٨- ٢٩٩، نعمان، فكري احمد. **النظرية الاقتصادية في الإسلام**، ط١، دبي: دار القلم، ١٩٨٥م، ص ٢٩٦، حسن، احمد محيي الدين احمد. **عمل شركات الاستثمار الإسلامية في السوق العالمية**، ط١، البحرين: بنك البركة الإسلامي للاستثمار، ١٩٨٦م، ص٤٧.

(٣) ابن تيمية. **نظرية العقد**، ص١٥.

(٤) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص١٦- ١٧.

(٥) المرجع السابق، ص١٨٩- ١٩٠.

(٦) ابن تيمية. **الفتاوى**، ص٢٩٠- ٢٩١.

(٧) المرجع السابق، ج٢٩، ص٢٣٦.

(٨) المرجع السابق، ج٢٩، ص٢٣.

(٩) ابن تيمية. **الحسبة في الإسلام**، ص١٠- ١١.

(١٠) ابن تيمية. **نظرية العقد**، ص١٩.

ك) يعطي ابن تيمية العرف دوراً بارزاً ومهماً في مجال العقود، فما عدّه الناس بيعا فهو بيع، وما عدّوه إجارة فهو إجارة"[١].

٢- تحدث ابن تيمية عن البيوع وقسّم البيع والشراء إلى ثلاثة أنواع، فيقول: "والأصل في هذا الباب أن الشراء على ثلاثة أنواع: أحدها أن يشتري السلعة من يقصد الانتفاع بها كالأكل والشرب واللباس والركوب والسكنى ونحو ذلك، فهذا هو البيع الذي أحله الله، والثاني أن يشتريها من يقصد أن يتّجر فيها إما في ذلك البلد وإما في غيره فهذه هي التجارة التي أباحها الله، والثالث أن لا يكون مقصوده لا هذا ولا هذا بل مقصوده دراهم لحاجته إليها وقد تعذر عليه أن يستلف قرضا أو سلما فيشتري سلعة ليبيعها ويأخذ ثمنها فهذا هو التورّق"[٢]، ثم تحدث عن البيوع المباحة أو التي عليها خلاف والبيوع المحرمة أو المنهي عنها[٣].

٣- ويتحدث شيخ الإسلام رحمه الله عن وضع الجوائح، وهو إذا حصل تبايع للثمار ولكن قبل تسلم العوض أتلفت بسبب آفة سماوية خارجة عن قدرة الإنسان، يسقط من الثمن بقدر ما أتلف من المبيع، أما المقدار الذي تتحقق به الجائحة فهو حسب ابن تيمية الثلث فأكثر[٤] ويذكر الحالات التي تطبق عليها الجوائح ومنها: البيع المحض للثمر والزرع[٥]، والضمان والقبالة يقول: "وإذا أصابتها جائحة منعت كمال صلاحها وأفسدتها، فقد منع الله الثمرة فيجب أن لا يأخذ مال أخيه بغير حق"[٦]، والجوائح في الإجارة يقول: "وأما الجوائح في الإجارة، فنقول لا نزاع بين الأئمة أن منافع الإجارة إذا تعطلت قبل التمكن من استيفائها سقطت الأجرة"[٧]، ومن التطبيقات الحديثة لقاعدة وضع الجوائح في قوانين بعض الدول الحديثة" نظرية الظروف الطارئة "وتطبق في مصر وسوريا والعراق والكويت وليبيا والسودان.

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٠، ص٣٤٥- ٣٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤٤١، ٤٤٢.

(٣) المرجع السابق، ج٢٠، ص٣٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص٢٧٩.

(٥) المرجع السابق، ج٣٠، ص٢٨٠- ٢٨١.

(٦) المرجع السابق، ص٢٨٥.

(٧) المرجع السابق، ص٢٨٨- ٢٩٠.

المبحث السادس: العقود الاستثمارية في فقه ابن تيمية:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان، واستخلفه في هذا الكون، وكلفه بعمارة الأرض، ووضع تحت تصرفه كل ما فيها داعيا إياه أن يكون عنصرا منتجا إيجابيا، حتى يستطيع أن يسد حاجاته ويساهم في بناء اقتصاد بلده وأمته، وكان التركيز على الاستثمار في مجالين: مجال المال ومجال الأرض، وتحدث ابن تيمية عن الشركات "المشاركات" ورأى أن الشركة عقد يوجب استحقاقات لأطرافها، وهي نوع من أنواع المعاوضات[1]، وقسم الشركات إلى قسمين؛ شركة الأملاك وشركة العقد[2]، وتحدث عن العديد من الأحكام والضوابط في مجال الشركات، منها:

١) الشركة تعتمد وتصح بالقول، وليس بحاجة إلى الخلط الفعلي عند التشارك أو الفصل الفعلي عند إنهاء الشركة، فبمجرد القول أو الكتابة تتكون الشركة وتنتهي[3].

٢) إذا تلف من مال المشاركة شيء بيد أحد الشركاء من دون تفريط أو تعدي أو إهمال فلا ضمان عليه[4].

٣) إذا كان التلف بتعدٍ أو عمل ما يخالف الشريعة والعقد فعليه الضمان[5].

٤) إذا تصرف أحد الشركاء بالمال دون إذن الآخر فهو كالغاصب[6].

٥) لا يجوز اشتراط ربح سلعة معينة أو مكانة معينة لأحد الشركاء[7].

٦) إذا اجتمع عقدا البيع والشركة بطلت الشركة[8].

٧) إذا فسدت الشركة وكان قد عمل فيها شريك كمشترٍ فله ربح مثله في نصيب الشريك[9].

٨) إذا طلب أحد الشركاء تصفية الشركة عليهما المفاضلة، وإذا رفض أحد الشركاء تباع ويقتسمان الثمن[10].

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص١٨٩.

(٢) المرجع السابق، ج٢٩ ص١٩٩.

(٣) المرجع السابق، ج٣٠، ص٩١.

(٤) المرجع السابق، ج٣٠ ص٩٥

(٥) المرجع السابق، ج٣٠، ص٩٣.

(٦) المرجع السابق، ج ٢٩ ص١٠٢.

(٧) المرجع السابق، ج٣٠، ص٨٤.

(٨) المرجع السابق، ص٨٥.

(٩) المرجع السابق، ص٨٥.

(١٠) المرجع السابق. ج٣٠، ص٩٤.

٩) إذا تشاركت جماعة شركة أبدان وعمل أحدهم أكثر من الآخر، إن لم يتبرع بذلك يحق له مطالبتهم بما زاد من العمل[١].

١٠) وتحدث عن المضاربة معرفا إياها بقوله: "مشاركة هذا بنفع بدنه وهذا بنفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة"[٢]، ويبين أنها من جنس المشاركات وليس الإجارة لذلك فهي وفق القياس ولم تشرع خلافه[٣] وله فيها أحكام كثيرة[٤].

١١) وتحدث عن المزارعة والمساقاة، ويرى جوازها[٥]، ولا بأس بالمزارعة بجزء شائع مما يخرج من الأرض[٦].

١٢) ويتحدث عن كراء الأرض "الإجارة" ويرى أنها جائزة وفق القياس، ويذكر من أحكامها:

أ- "ليس للمؤجر فسخ الإجارة بمجرد موت المستأجر عند جمهور العلماء[٧]"[٨].

ب- "أما إذا كانوا مكرهين على الإجارة بغير حق لم تصح الإجارة ولم تلزم بلا نزاع بين الأئمة"[٩].

ج- "إذا كان المستأجر قد دلّس على المؤجر مثل أن يكون قد اخبره عنه بما ينقص قيمته ولم يكن الأمر كذلك، فللمؤجر فسخ الإجارة وكذلك إن أخبره بأنه ليس هناك من يستأجره وكان له هناك طلاّب"[١٠].

د- "إذا استأجرها من المالك أو وكيله أو وليه لم يكن لأحد أن يقبل عليه زيادة ولا يخرجه قبل انقضاء مدته، وإن لم يكن بينهما كتاب ولا شهود"[١١].

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٣٠، ص٩٧.

(٢) المرجع السابق، ج٣٠، ص٥٠٨.

(٣) المرجع السابق، ج ٣٠، ص٥٠٦.

(٤) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٠٩ و ج٣٠، ص٩٠.

(٥) المرجع السابق، ج٢٩، ص٩٤- ٩٥.

(٦) المرجع السابق، ج٣٠، ص١٣٨.

(٧) ابن قدامة. المغني مع الشرح الكبير، ج٦، ص٤٨- ٤٩.

(٨) ابن تيمية. الفتاوى، ج٣٠، ص١٥٧.

(٩) المرجع السابق، ص١٥٨.

(١٠) المرجع السابق، ص١٧٠- ١٧١.

(١١) المرجع السابق، ص١٦٠.

هـ- "إذا تعذر استيفاء المستأجر الأجرة التي يستحقها فله فسخ الإجارة، كما إذا تعذر استيفاء المشتري الثمن إذا طلب الفسخ والحال هذه"[1].

و- "ما زرعوه زائدا عما يستحقونه بالإجارة فزرعهم بأجرة المثل، فمتى استعملوا الزائد كان عليهم أجرة المثل باتفاق المسلمين"[2].

ز- "يصح استئجار الأعمى واشتراؤه عند جمهور العلماء[3]"[4].

المبحث السابع: التسعير والأثمان في فقه ابن تيمية:

لشيخ الإسلام ابن تيمية أفكار مهمة في مجال التسعير والأثمان من أهمها:

١- ميّز شيخ الإسلام ابن تيمية وفرّق بين القيمة والثمن[5]، موضحا أن الثمن ما اتفق عليه البائع والمشتري برضاهما بعيدا عن الاحتكار والغش والتدليس، أما القيمة فهي ما تعارف عليه أهل السوق فيما بينهم[6].

٢- سبق ابن تيمية (ألفرد مارشال) في بيان القيمة، وأنها تتحدد حسب العرض والطلب[7]، ويقول: "فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع، فإنها تختلف بكثرة المطلوب وقلّته، فعند قلّته يرغب فيه ما لا يرغب فيه عند الكثرة، وبكثرة الطلاب وقلّتهم، فإن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه بخلاف ما قلّ طالبوه، وبحسب قلّة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها، فعند كثرة الحاجة وقوتها ترتفع القيمة ما لا ترتفع عند قلّتها وضعفها"[8].

---

(١) المرجع السابق، ج٣٠، ص١٦٨.

(٢) ابن تيمية. **الفتاوى**، ص١٨٤.

(٣) ابن قدامة. **المغني مع الشرح الكبير**، ج٦، ص٦٦، وانظر:

- الطحاوي. **الشروط الصغير**، تحقيق: روحي اوزجان، ط١، العراق: رئاسة ديوان الأوقاف/ إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧٤م، ج١، ص٧٧-٧٨.

(٤) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٣٠، ص٢٠١.

(٥) غانم، حسين. السلع الحرة ونظرية القيمة، **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، العدد٣٦ (ذو القعدة ١٤٠٤هـ) ص٤٧.

(٦) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص٤٠٩- ٤١٠.

(٧) المرجع السابق، ص١٢.

(٨) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٢٣- ٥٢٥.

٣- سبق أيضا (الفرد مارشال) في الحديث عن قوى السوق "العرض والطلب"، ويرى أن حالة ارتفاع الأسعار تأتي نتيجة قلة العرض، والتي عبّر عنها بقلة الشيء أو كثرة الطلب التي عبّر عنها بكثرة الخلق، فالارتفاع هنا أمر طبيعي يعود إلى وضعه الطبيعي بتفعيل قانون العرض والطلب، ويشير كذلك إلى ارتفاع السعر نتيجة زيادة الطلب مع ثبات العرض[١]، وقد كان لشيخ الإسلام فكرة واضحة عن قوى السوق التي تحدد السعر، فيقول: "إن الغلاء والرخص لا تنحصر أسبابه في ظلم بعض، بل قد يكون سببه قلة ما يخلق أو يجلب من ذلك المال المطلوب، فإذا كثرت الرغبات في الشيء وقلّ المرغوب فيه ارتفع سعره، فإذا كثر وقلّت الرغبات فيه انخفض سعره، والقلّة والكثرة قد لا تكون بسبب من العباد، وقد تكون بسبب لا ظلم فيه، وقد تكون بسبب فيه ظلم، والله تعالى يجعل الرغبات في القلوب"[٢]، فهو يربط بين زيادة الطلب وقلة العرض وهو ما يسمى اليوم بوظائف متغيرات العرض والطلب[٣]، إذ يجمع بين المتغيرين ؛ زيادة الطلب وقلة العرض في آن واحد.

٤- ومما يسجل لابن تيمية في موضوع قوى السوق أنه كشف عن وجود عوامل أخرى تؤثر في السعر، إضافة للعرض والطلب، مثل الرغبة في الحصول على الأرباح الفاحشة، مما يدفع إلى الاحتكار وتواطؤ البائعين وحصر البيع في واحد أو جماعة، فعند هذه الحالات يتعطل عمل قانون العرض والطلب[٤].

٥- تحدث عن التسعير مؤكدا أنه إلزام التجار بقيمة المثل[٥]، ويرى رحمه الله أن الأصل هو حرية السوق، وترك الأسعار تتحدد عن طريق قوى السوق ولا يتدخل إلا عند

---

(١) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٢٣.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٥٢٣.

(1) Islahi. Abdulazim. Ibn Taimiyah' s Concept of Market Mechanism. Journal Of Research in Islamic Economics (Jadeh) vol. 2 no 2 Winter 1985.

(٤) الجنيدل، حمد بن عبد الرحمن. مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، شركة العيكان للطباعة والنشر١٤٠٦هـ، ج٢، ص٢٧٥- ٢٧٦.

(٥) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٢.

الضرورة[1]، ثم يؤكد على أنه إذا كانت الأسعار تتحدد وفق العرض والطلب، ولا يوجد تدخل فيها وسارت أمور الناس فلا حاجة للتسعير[2]؛ لأنه يرى أن التسعير الظالم له أضرار اقتصادية مثل فساد الأسعار واختفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس وخروج الباعة من السوق[3]، ومن الحالات التي يجوز لولي الأمر أو للدولة التدخل فيها وتحديد السعر:

أ) حاجة الناس إلى السلعة[4].

ب) الاحتكار[5].

ج) حالة الحصر[6]: أي جعل بيع سلعة معينة أو شرائها مخصوصاً بأناس معينين، ويمنع غيرهم من بيعها أو شرائها وهو ما يطلق عليه حديثاً الموزع المعتمد[7]، أو حق امتياز بيع السلع[8].

د) حالة تواطؤ البائعين وتآمرهم على المشترين طمعا في الربح الفاحش، أو تواطؤ المشترين في حالة محدوديتهم[9].

هـ) حالة امتناع أرباب السلع الضرورية عن بيعها[10]: فإذا كانت السلعة ضرورية وامتنع البائع عن بيعها، فهنا لولي الأمر إجباره وتحديد سعر لبيعها[11].

و) حالة الجهاد والحروب والكوارث[12]، ويبين كيفية التسعير، بقوله: "وأما صفة ذلك عند من جوزه فقال ابن حبيب[13]: ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر

---

(١) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام ، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨- ٢٩.

(٣) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٢٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٢.

(٥) المرجع السابق، ص١٢.

(٦) المرجع السابق، ص١٣.

(٧) نعمان، فكري احمد. النظرية الاقتصادية في الإسلام، ص٢٩٩.

(٨) الجنيدل، حمد بن عبد الرحمن. مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، ج٢، ص٢٨٣.

(٩) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٣- ١٤.

(١٠) عاشوره، السيد محمد. التموين في الإسلام، (د.ط) ١٩٧٥م. ص٩٩.

(١١) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٢.

(١٢) المرجع السابق، ص١٨- ١٩.

(١٣) الباجي، أبو الوليد. المنتقى شرح الموطأ، ط١، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ، ج٥، ص١٩.

غيرهم استظهارا على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا[1]، وأشاد العديد من الكتّاب المعاصرين برأي شيخ الإسلام في التسعير[2].

٦- وتحدث عن ثمن المثل وعرّفه بأنه سعر نفس السلعة في نفس المكان والزمان[3] ويربطه بما تعارف عليه الناس[4]، ويتحدث ابن تيمية عن السعر وقيمة المثل وثمن المثل بنفس الشيء[5]، ولا يغفل رحمه الله عن التأكيد على أن ثمن المثل يجب أن يكون متضمناً هامشاً ربحياً مقبولاً ومعقولا لدى البائع، وإلا حدث خلل في السوق[6]، ثم يتحدث عن مقداره وكيفية تحديده مبيناً أنه يتحدد بناءً على الطلب الحقيقي المضبوط بضوابط الحلال والحرام الشرعية، الناتج عن رغبة حقيقية في شراء تلك السلعة في الظروف العادية والطبيعية[7]، ويذكر المؤثرات على الأسعار والتي يجب مراعاتها عند تحديد قيمة المثل[8] ويذكر منها: زيادة عرض السلعة وقلتها[9]. وزيادة الطلب وقلته على السلعة[10]. وأهمية السلعة في

---

(١) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٢٣.

(٢) عناية، غازي. الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م، ص٥٦٣. وانظر:

- زيدان، عبد الكريم. القيود الواردة على الملكية الفردية للمصلحة العامة في الشريعة الإسلامية، ط١، عمان: مكتبة البشائر، ١٤٠٣هـ، ص٧٦.

- سلمان، مصطفى حسين. وآخرون. المعاملات المالية في الإسلام، ط١، عمان: دار المستقبل، ١٩٩٠م، ص٩٥.

- التسعير الجبري للسلع من منظور إسلامي، حمدي خلف. مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ١٩٧ (ربيع الآخر ١٤١٨هـ) ص٦٦.

(٣) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٣٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص٥٢٢.

(٥) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٢٣.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٧) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٥٢٢ - ٥٢٣.

(٨) عناية، غازي. الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي، ص٥٦٣.

(٩) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٥٢٣- ٥٢٤.

(١٠) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٢٤.

حياة الناس [1]. والوضع المالي والاجتماعي للمشتري [2]. والنقد وقوته [3]. وقدرة المشتري على الوفاء بالالتزامات [4].

ثم يبين الحالات التي يلجأ فيها إلى تحديد ثمن المثل ويذكر منها ؛ ضرورة الناس إلى السلعة [5]. وأن يمتنع الباعة من البيع مع حاجة الناس للسلعة [6]. وحالة الحصر، وهي انفراد شخص أو جماعة ببيع أو شراء سلعة مع منع غيرهم من بيعها أو شرائها [7]. والاضطرار إلى طعام الغير [8]. ووجود بناء أو شجر في ملك الغير يتضرر صاحب الملك من دخول أو خروج الناس إليه [9]. وشراء مستلزمات العبادات [10]. والنفقة الواجبة [11]. وتواطؤ الباعة والمشترين [12]. والحاجة إلى سلاح ومستلزمات الجهاد [13].

---

(١) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٩، ص٥٢٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٢٤.

(٣) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٢٤.

(٤) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٢٤.

(٥) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٢.

(٦) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٢.

(٧) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٣.

(٨) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٣.

(٩) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٣.

(١٠) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٣.

(١١) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٣.

(١٢) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٣- ١٤.

(١٣) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٨.

المبحث الثامن: ضوابط السوق الأخلاقية في فقه ابن تيمية:

بحث ابن تيمية بعض الممارسات الخاطئة التي تضر بالسوق ومنها:

١- الاحتكار: وعرّفه شيخ الإسلام بقوله: "هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام، فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم"[١]، ويبين حكمه فيه بالنهي[٢]، ويرى أن النهي عن الاحتكار لا يقتصر على الطعام بل يضيف إليه مستلزمات الجهاد والسلاح[٣]، ويذكر من وسائل مكافحته: تدخل الدولة وإجبار المحتكر على البيع[٤]، وكذلك التغلب على نتائج الاحتكار وسد النقص في عرض المادة من خلال زيادة الانتاج أو زيادة الاستيراد أو الجلب[٥].

٢- الغش والتدليس والخداع: بيّن - رحمه الله- أن الصدق والبيان وتحريم الكذب والخيانة والغش من مقتضيات العدل الذي أمر الله سبحانه وتعالى به، وأوجبه في المعاوضات والمعاملات[٦]، ويعدّ ابن تيمية الغش والكذب من المنكرات، وجعله من واجبات ومهام المحتسب لمتابعته ومراقبته ومنعه[٧]، ويذكر من صور الغش: كتمان عيب السلعة[٨]، وتدليس السلع[٩]، وغش الطعام من خبز وطبيخ وغيره[١٠]، وغش الملابس[١١]، والغش في الصناعات بشكل عام[١٢]، وبيع النجش: وفيه يقول: "وكذلك

---

(١) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٢.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٥٢٣ - ٥٢٥.

(٣) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٨- ١٩.

(٤) المرجع السابق، ص١٢.

(٥) المرجع السابق، ص١٤.

(٦) ابن تيمية. السياسة الشرعية، ص١٣٤.

(٧) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٩- ١٠.

(٨) المرجع السابق، ص١٠.

(٩) المرجع السابق، ص١٠.

(١٠) المرجع السابق، ص١٠.

(١١) المرجع السابق، ص١٠.

(١٢) المرجع السابق، ص١٠.

النجش وهو أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها"[1]، وأخيراً يؤكد أن الغاش والمدلّس يعاقب تعزيراً تنكيلاً وتأديباً له[2].

٣- استغلال جهل الناس وحاجاتهم: يقول: :وثبت في الصحاح أن النبي ﷺ نهى عن تلقي الجلب حتى يهبط به السوق وأثبت الخيار للبائع إذا هبط[3]، وذلك لأن البائع قبل أن يهبط السوق يكون جاهلاً بقيمة السلع، فنهى النبي ﷺ عن أن يخرج المشتري إليه ويبتاع منه لما في ذلك من تغريره والتدليس، وأثبت له الخيار إذا علم بحقيقة الحال، فهكذا كل من كان جاهلاً بالقيمة لا يجوز تغريره والتدليس عليه، مثل أن يسام سوما كثيرا خارج عن العادة ليبذل ما يقارب ذلك، بل يباع البيع المعروف غير المنكر"[4]، واعتبرها - رحمه الله- من المنكرات[5].

٤- بخس المكيال والميزان[6]، ورأى أن تحريم تطفيف المكيال والميزان من العدل الثابت بالنص والعقل ولا ينكره أحد[7] ويجعله من المنكرات التي أنيط بالمحتسب مسؤولية مراقبتها[8]، ويرى أن من يتلاعب بالكيل والميزان يعاقب تعزيرا على ذلك[9].

المبحث التاسع: الحسبة وتدخل الدولة في المجال الاقتصادي عند ابن تيمية:

١- يرى ابن تيمية أن الحرية هي الأصل، ولكنها الحرية المنضبطة بتعاليم الشريعة الإسلامية، فإذا حصلت ضرورة، عندها تتدخل الدولة، كعدم التزام الناس بالقواعد والأحكام الشرعية في معاملاتهم، أو لم يراعوا المثل والقيم الإسلامية[10]، وانحرفوا عنها فتتدخل

---

(١) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١١.

(٢) ابن تيمية. السياسة الشرعية، ص٩٦- ٩٧.

(٣) البخاري. صحيح البخاري، كتاب البيع ١٠٠، ج٣، ص١٤٧.

(٤) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٣٥٩- ٣٦٠.

(٥) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١١.

(٦) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٤٧٤- ٤٧٥.

(٧) ابن تيمية. السياسة الشرعية، ص١٣٤.

(٨) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٩.

(٩) ابن تيمية. السياسة الشرعية، ص٩٦- ٩٧.

(١٠) شحاته، حسين. نظرة ابن تيمية إلى المشكلات الاقتصادية المعاصرة. مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ١٦ (ربيع أول ١٤٠٣هـ)، ص٧.

الدولة لتصحيح المسار الاقتصادي وفقا لتعاليم الشريعة الإسلامية[1]، وبذلك يكون تدخل الدولة من باب التوجيه الراشد، ويرى ابن تيمية أن هنالك حالات يحق للدولة في التدخل فيها مثل؛ منع العمل إذا كان محرماً[2]، وإجبار بعض العمال على العمل إذا احتاج الناس له[3]. وتحديد الأجور عند الضرورة[4]. ومنع طرق التملك غير المشروعة كالبيوع المحرمة والربا والميسر[5]. ومنع التصرفات الضارة بالغير[6]. والتدخل والحجر على السفيه[7]. والتسعير عند الضرورة[8].

٢- تناول ابن تيمية موضوع الحسبة بشيء من التفصيل حتى إنه أفرد لها رسالة خاصة، ويرى أنها فرض على الكفاية، وإذا ما تعينت على أناس أصبحت فرض عين عليهم[9]، وتحدث عن أسباب مشروعيتها[10]، ويجعلها غاية الدولة، ويأتي هذا متفقاً مع ما يراه غوستاف فون غرينباوم في إحدى دراساته عن نظرية السلطة في الإسلام؛ إذ جعل الحسبة غاية الدولة[11]. وذكر من شروط المحتسب: الإسلام، والعلم، والرفق والتودد، وأن يكون رفيقا بالناس، والعدل، والصبر، والقدوة، والقدرة، والصدق، والأمانة[12].

---

(١) الحصري، احمد. السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٢م، ص٤٠٨.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، ج٣٠، ص ٢٠٩.

(٣) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١٦.

(٤) المرجع السابق، ص ١٨.

(٥) المرجع السابق، ص٩- ١١.

(٦) الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٢٣٥.

(٧) ابن تيمية. نظرية العقد، مرجع سابق. ص ١٩.

(٨) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام. مرجع سابق. ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٩) المرجع السابق. ص ٦.

(١٠) المرجع السابق. ص ٣- ٦.

(١١) شلق، الفضل. الحسبة دراسة في شرعية المجتمع والدولة. مجلة الاجتهاد، عدد٢، (١٩٨٩م) ص١٥- ١٦.

(١٢) ابن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص١٥- ١٦، ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٦- ٨، ٤٦- ٤٨، ٦٥، ٦٩.

وأمتاز بحث ابن تيمية لموضوع الحسبة بعدة ميزات من أهمها:

أ) ربط موضوع الحسبة بالمفهوم العام للدولة؛ إذ إن الهدف من الحسبة المنفعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

ب) كل من يقرأ كتابه في الحسبة يخرج بتصور شامل ومبدأ عام، ومعنى ذلك أنه كان يهتم بالكليات والمبادئ أكثر من التفصيلات والجزئيات.

ج) أدرج ابن تيمية في كتابه موضوعا لم يتطرق له غيره وهو العقوبات المالية، وبذلك يكون قد انفرد به كونه يكفل تنفيذ أوامر المحتسب[2]، فالله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

د) أدخل رحمه الله موضوع علم النفس في بحثه وتحدث عن نفوس بعض الناس التي جبلت على الاستعلاء، وبحث في الدوافع التي تدفع بالإنسان إلى ارتكاب الإثم والمنكر[3].

هـ) أدخل ابن تيمية موضوع الأخلاق في الحسبة ليصل إلى معالجة بواعث النفوس وتهذيبها وتوجيهها وكشفها على حقيقتها، كي يراقب الإنسان نفسه ويحاسبها قبل أن يحاسبها الله سبحانه وتعالى.

و- اتبع منهجا خاصا به في التأليف بعيدا عن النقل عن الآخرين وتقليدهم، مع أن هناك من يرى أنه نهج منهج الماوردي[4]، ويدلل على آرائه ويستشهد ويدعم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويذكر الخلافات الفقهية إن كان هناك خلافات، ويذكر أدلتهم ويناقشها ليخلص في النهاية إلى رأي خاص به أو يرجح ما يراه قويا، وعند المناقشة يناقش الآراء بدقة وعمق ولا يكتفي بظاهر النصوص، بل يسخر براعته في أصول الفقه لخدمة الرأي الذي يراه قوياً.

---

(١) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٤- ٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩- ٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥١- ٥٤.

(٤) خالد خليل ظاهر. نظام الحسبة، دراسة في الإدارة الاقتصادية للمجتمع العربي الإسلامي، ط١، عمان: دار المسيرة، ١٩٩٧م، ص٥٤.

ز) ركز على الجانب الاقتصادي وخاصة المجالات التي يجوز للدولة أن تتدخل فيها، كالتسعير وأخلاقيات وضوابط السوق والملكية والعمل وقوى السوق الخ[١].

٣- يتحدث عن وظائف المحتسب ويركز على الجانب الاقتصادي فيذكر منها؛ مراقبة السلع ونوعيتها، فواجبه أن يمنع أية سلعة محرمة أو خبيثة[٢]. ومراقبة النشاط الاقتصادي ومدى انضباطيته بالصدق والأمانة وبعده عن الكذب والخيانة[٣]. ومراقبة الأسواق والمنتجات ومنع الغش فيها[٤] ومراقبة المكاييل والموازين ومنع محاولات العبث بها[٥].ومنع البيوع المحرمة أو المنهي عنها التي فيها غرر وظلم للناس تجاه بعضهم[٦]. ومنع العقود المحرمة التي تحتوي الربا والميسر[٧]. والرقابة على أصحاب الصناعات والمهن والتأكد من سلامة المنتجات التي يقومون بإنتاجها، سواء كانت غذائية أو منسوجات وملابس أو أية سلع وخدمات أخرى[٨].

ومراقبة النقود والمجوهرات والعطور، ومنع أي غش فيها أو تلاعب سواء في تزوير النقد أو غش الذهب والفضة والأحجار الكريمة والعطور[٩]. ومنع المزاودات الكاذبة[١٠]. ومراقبة السوق ومنع أي استغلال أو تأثير على قوى السوق، ومن ذلك تلقي الجلب، والخروج إليهم خارج السوق، واستغلال جهل الناس بسعر السوق وحاجة الناس إلى السلعة سعر السوق وبيع الحاضر للبادي الذي يستغل معرفته بالسوق أيضا، وحاجة الناس إلى السلعة فيبيعها بسعر أكثر أو أقل مما يرضى به صاحبها، والبيع للمسترسل الذي لا يعلم بسعر السوق ولا يجيد المساومة ويطمئن إلى

---

(١) المبارك، محمد. آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، ص٩٣- ٩٩.

(٢) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٩- ١٠.

(٥) المرجع السابق، ص٩.

(٦) المرجع السابق، ص١٠- ١١.

(٧) المرجع السابق، ص١١.

(٨) المرجع السابق، ص١٠.

(٩) المرجع السابق، ص١٠.

(١٠) المرجع السابق، ص١١.

أمانة البائع[1]. ومنع الاحتكار[2] ومراقبة الوضع التمويني في الأسواق، فإذا نقصت سلعة والناس بحاجة لها أجبر التجار على طرحها، وإذا رفض الباعة بيع السلعة إلا بسعر مرتفع أجبرهم على بيعها بسعر المثل[3].

ومراقبة الأسعار عند تحديدها، فإذا اضطرت الدولة إلى تحديد سعر بعض السلع فعلى المحتسب مراقبة مدى التزام التجار بهذه التسعيرة[4].والأشراف على سوق العمل ومراقبته من خلال إجبار بعض العمال وأصحاب المهن على العمل عند الحاجة إليهم، ومراقبة أجور العمال وعدم السماح لهم بزيادتها ولا لأصحاب العمل إنقاصها[5]. ومراقبة أسواق السلع وسوق العمل في حالات الطوارئ مثل الحرب والكوارث لمنع أي استغلال[6].

المبحث العاشر: المصارف في فقه ابن تيمية:

المصارف من الأمور الحديثة التي انتشرت مؤخرا، وأصبحت تشكل عصب الحياة الاقتصادية في الدول، وتحدث ابن تيمية عن موضوعات تندرج تحت المصارف فهو:

١ - يؤكد على أن النقود يرجع فيها وفي اعتمادها إلى العرف والاصطلاح[7]، وتحدث عن ثلاث وظائف للنقود وهي: مقياس للقيمة، ووسيط للتبادل، ومخزن للقيم[8]، ويتحدث رحمه الله عن بعض الضوابط الشرعية للإصدار النقدي، ويذكر منها: توحيد جهة الإصدار وإناطة مسئوليته بالدولة، وهو ما عبّر عنه بالسلطان أو ولي الأمر، مراقبة الغش في النقود وكسر سكة المسلمين، والمحافظة على سلامة النقد في ديار الإسلام وعدم العبث

---

(١) المر ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص١١- ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٢- ١٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٣.

(٥) المرجع السابق، ص١٦.

(٦) المرجع السابق، ص١٦.

(٧) ابن تيمية. الفتاوى، ج١٩، ص٢٥١- ٢٥٢.

(٨) المرجع السابق، ص٢٥١- ٢٥٢.

بها وتشويهها، أن تعبّر هذه الفلوس المضروبة عن القيمة الحقيقية لها، ومراعاة مصلحة الناس من حيث إلغاء العملة التي بأيديهم، أو المتاجرة بها، أو طرح عملات أخرى[1].

٢- سبق العالم الاقتصادي السير توماس غريشام في الحديث عن قانون الملة الرديئة تطرد العملة الجيدة، حيث يقول: "ولهذا ينبغي للسلطان أن يضرب لهم فلوساً تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم، ولا يتجر ذو السلطان في الفلوس أصلا بان يشتري نحاسا فيضربه فيتّجر فيه، ولا بأن يحرم عليهم الفلوس التي بأيديهم ويضرب لهم غيرها، بل يضرب ما يضرب بقيمته من غير ربح فيه للمصلحة العامة، ويعطي أجرة الصناع من بيت المال، فإن التجارة فيها باب عظيم من أبواب ظلم الناس وأكل أموالهم بالباطل، فإنه إذا حرم المعاملة بها حتى صارت عرضا وضرب لهم فلوسا أخرى أفسد ما عندهم من الأموال بنقص أسعارها فيظلمهم فيها، وظلمهم فيها بصرفها بأغلى من سعرها، وأيضا فإذا اختلفت مقادير الفلوس صارت ذريعة إلى أن الظلمة يأخذون صغاراً فيصرفونها وينقلونها إلى بلد آخر، ويخرجون صغارها فتفسد أموال الناس"[2].

٣- يوضح ابن تيمية أن انخفاض القوة الشرائية للنقد سبب في التضخم[3]، ويتحدث عن إحدى طرق علاج التضخم، وهي الرقابة على الأسعار لمنعها من الارتفاع[4]، من خلال فرض الرقابة على أسعار السلع الاستهلاكية والضرورية من أجل كبت التضخم، على أن البعض يرى أن الرقابة على الأسعار لا تصلح حلا لأثار التضخم، معللين ذلك بأنه في الحروب تفرض الحكومات الرقابة على الأسعار إلا أنها تواصل الارتفاع.

٤- أكد على حرمة الربا ومنع أية طريقة للتحايل عليه[5] ويذكر من طرق التحايل عليه[6]: بيع العينة، والتورق، والوسيط أو المحلل، وما يعرف بمسألة مد عجوة، وأن يقرنا بالربا عقدا

---

(١) العمر، إبراهيم بن صالح. النقود الائتمانية ودورها وآثارها في اقتصاد إسلامي، ط١، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ، ص٢٥٠- ٢٥١، وانظر ابن تيمية، الفتاوى، ج٢٩، ص٤٦٩- ٤٧٠.

(٢) انظر ابن تيمية، الفتاوى، ص٤٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص٥٢٣- ٥٢٤.

(٤) بكري، كامل. مبادئ الاقتصاد، الدار الجامعية، ١٩٨٨م، ص٤٢٠.

(٥) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٤١٨.

(٦) المرجع السابق، ج٢٩، ص٤٧١.

آخر، ويذهب ابن تيمية إلى أن العلة في ربا النقود هو مطلق الثمنية[1]، وعليه فالفلوس الرائجة "المتداولة" تعدّ نقداً ويطبق عليها حكم النقود في الربا[2]، وقد لاقى رأي ابن تيمية هذا استحسان هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية بشأن الأوراق النقدية، وأخذت به[3]، ويجيز ابن تيمية المعاوضة على صياغة الحلي على اعتبار أنها سلعة خرجت بالصنعة عن جنس النقدين إلى جنس السلع[4]، أما عملية صرف النقود ببعضها فيقول فيها ابن تيمية عندما سئل عمن اشترى الفلوس أربعة عشر قرطاسا بدرهم، ويصرفها ثلاثة عشر بدرهم هل يجوز؟ فأجاب: "إذا كان يصرفها للناس بالسعر العام جاز ذلك وإن اشتراها رخيصة"[5].

٥- عرّف السفتجة بقوله: "أن يقرضه ببلد ليستوفي في بلد آخر فيربح المقرض خطر الطريق ومؤونة الحمل، ويربح المقترض منفعة الاقتراض"[6]، وبيّن حكمها قائلاً: "وهذا كما أن من أخذ السفتجة من .... فهذا يجوز في أصح قولي العلماء"[7] وقيل ينهى عنه لأنه قرض جر منفعة، والقرض إذا جر منفعة كان ربا، والصحيح الجواز لأن المقترض رأى النفع بأمن خطر الطريق إلى نقل دراهمه إلى بلد دراهم المقترض، فكلاهما منتفع بهذا الاقتراض، والشارع لا ينهى عما ينفع الناس ويصلحهم ويحتاجون إليه، وإنما ينهى عما يضرهم ويفسدهم وقد أغناهم الله عنه"[8].

٦- تحدث عن الحوالة وبيّن أنها جاءت وفق القياس وليس خلافه[9]، فهو يرى أنها ليست بيع دين بدين وإنما من جنس إيفاء الحق، ويقول فيها: "تصح الحوالة بشروطها وليس للمحيل له قبض المحال به بعد الحوالة ولا تبرأ ذمة المحال عليه بالإقباض لها، إلا أن يكون بأمر

---

(١) منيع، عبدالله بن سليمان. الورق النقدي حقيقته، تاريخه، قيمته، حكمه، ط٢، ١٩٨٤م، ص٨٧.

(٢) عفر، محمد عبدالمنعم. الاقتصاد الإسلامي، ط١، جدة: دار البيان العربي، ١٩٨٥م، ج٢، ص٩٣.

(٣) الصاوي، محمد صلاح. مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجها الإسلام، ط١، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠م، ص٣٤٤- ٣٤٥.

(٤) الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٢٢٤.

(٥) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٤٥٦.

(٦) المرجع السابق، ص٥٣٤.

(٧) ابن قدامة. المغني مع الشرح الكبير، ج٤، ص٣٩٠- ٣٩١.

(٨) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٤٥٥- ٤٥٦.

(٩) المرجع السابق، ج٢٠، ص٥١٢- ٥١٣.

المحال، وللمحتال أن يطلب كل واحد من المحال عليه ليعاد منه في ذمته ومن القابض دينه بغير إذنه"[1].

٧- أفرد فصلا للكفالة تحت اسم الضمان، بيّن فيه عدة جوانب من الكفالة؛ إذ تحدث عن أهلية الكفيل فقال: "إذا ثبت أنه ضامن بإقرار وبينة أو خطه لزمه ما ضمنه... فان ثبت أنه كان محجورا عليه غير مستقل بالتصرف لنفسه لم يصح ضمانه ولكن لا يفسد العقد بمجرد دعواه الحجر، وإن قال إن المضمون له يعلم إني كنت محجورا علي فله تحليفه، وكذلك إذا ادعى الإكراه فله تحليف المضمون له"[2]، وعن رضى الكفيل والمكفول يقول: "نعم يصح ضمان ما في الذمة بغير إذن المضمون عنه ويطالب المستحق للضامن، لكن إذا قضاه بغير إذن الغريم فهل له أن يرجع بذلك على المدين فيه قولان للعلماء"[3]، وعن مطالبة المكفول له للكفيل أو المكفول عنه يقول: "إن للغريم أن يطلب من شاء منهما فإذا استوفى لم يكن له مطالبة وله أن يطالبهما جميعا"[4]، أما ما يترتب على الكفيل من نفقات وخسائر فله العودة على المكفول عنه ومطالبته بذلك[5]، وفي حالة إعسار الكفيل يقول: "إذا كان الضامن لم يعرف له مال قبل ذلك وادّعى الإعسار فالقول قوله مع يمينه في ذلك ولا يحتاج إلى إقامة بينة"[6].

المبحث الحادي عشر: مالية الدولة في فقه ابن تيمية:

من جوانب المالية العامة في فقه ابن تيمية ما يلي:

١- تحدث عن بيت المال مبررا عدم وجوده زمن الرسول ﷺ، فيقول: "ولم يكن للأموال المقبوضة والمقسومة ديوان جامع على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه، بل كان يقسم المال شيئا فشيئا، فلما كان في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثر المال واتسعت

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى ، ص٥٥٧.
(٢) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٥١- ٥٥٢.
(٣) المرجع السابق، ج٢٩، ص٥٤٦.
(٤) المرجع السابق، ج٢٩، ص ٥٥٠.
(٥) ابن تيمية. الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٢٣١.
(٦) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٥٤٥.

البلاد وكثر الناس، فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم، وديوان الجيش في هذا الزمان مشتمل على أكثره، وذلك الديوان هو أهم دواوين المسلمين"[1].

٢- ميّز ابن تيمية بين المالية الخاصة والمالية العامة التي أطلق عليها الأموال السلطانية أو الأموال المشتركة[2]، فبيّن أن المالية الخاصة صاحب ملكيتها الأفراد[3]، أما المالية العامة فصاحب ملكيتها الدولة[4].

٣- تحدث رحمه الله عن بعض موارد الدولة الإسلامية، وذكر منها: الزكاة، والغنائم، والفيء، والخراج، والجزية، والعشور، وهدايا الحاكم وما يصالح عليه غير المسلمين، المال الذي لا يعرف صاحبه، واستثمارات بيت مال المسلمين، والاقتراض بدون فوائد، والمشاطرات والغرامات، والضرائب ملمحا إلى الضرائب المباشرة وغير المباشرة[5]، ولابن تيمية وجهة نظر في الضرائب تعتمد على أنه إذا كان هنالك رصيد في بيت المال ولا يوجد داعي أو حاجة لتوفير أموال إضافية، فلا يلجأ إلى فرض ضرائب جديدة، أما إذا كان هنالك داع لفرض ضريبة ولا يمكن تأمين المال إلا بهذه الطريقة، فعندها تفرض شريطة تحقيق العدل بحيث لا يتحملها فئة دون فئة أو محاباة البعض وإعفائه منها[6].

٤- وتحدث عن نفقات بيت المال مبينا أن بيت مال المسلمين يختلف عن المالية العامة في النظم الحديثة، كون بعض موارده محددة المصارف من قبل الله سبحانه وتعالى، ولا يجوز أن تصرف لغير ما حددت له، مثل الزكاة. وقد كان لابن تيمية وقفات وآراء في بعض مسائل في الزكاة، لا بد من الإشارة إليها للضرورة؛ إذ يرى:

أ) أن تصرف الزكاة في أي من الأصناف الثمانية ولا يشترط قسمتها على الأصناف الثمانية[7].

---

(١) ابن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص٣٧.

(٢) الكفراوي، عوف محمود. مالية الدولة الإسلامية في فكر ابن تيمية. مجلة الاقتصاد الإسلامي، عدد٧٨ (جمادى الأولى ١٤٠٨هـ) ص٣٥.

(٣) ابن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص٣٠.

(٥) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٩، ص٢٥٢- ٢٥٣.

(٦) سلطان، صلاح الدين عبدالحليم. سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية "الضرائب"، ط١، ١٩٨٨م هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ص٢٨٤.

(٧) ابن تيمية. الفتاوى، ج٢٥، ص٣٩- ٤٠.

ب) أن إيرادات الدولة غير محددة المصارف ؛ إذ يجب تقديم المصلحة العامة فيها على المصلحة الفردية[١].

ج) أن الزكاة لا تصرف لأهل المعاصي المصرّين عليها إلا إذا تابوا، حتى ولو كانوا ممن تجب لهم الزكاة (٢)، ويعزى سبب موقف ابن تيمية هذا إلى زيادة تقواه ومعاناته من انتشار المعاصي في زمانه، مما دفعه إلى اعتماد الزكاة وسيلة لمحاربة هذه المعاصي[٣].

د) ويجيز ابن تيمية كذلك لطلاب العلم الأخذ من الزكاة لتغطية نفقات التعليم إذا لم يكن لديهم ما يتعلمون به[٤].

هـ) ويجيز رحمه الله صرف الزكاة إلى الأصول وإن علوا وإلى الفروع وإن نزلوا إذا كانوا فقراء[٥].

و) أن الزكاة تخرج عينا[٦]، إلا إذا دعت المصلحة والضرورة فعندها لا مانع من إخراج القيمة[٧]، وهذا له بعد اقتصادي ؛ إذ إن إخراج العين يسهم إلى حد كبير في المحافظة على القوة الشرائية للنقود وسلامتها من التدهور[٨].

ز) جواز تعجيل دفع الزكاة إذا وجبت، وهذا يساعد في تمويل بيت المال وتوفير إيرادات له إذا دعت الضرورة، وكان بحاجة للمال من أجل تغطية النفقات[٩].

ح) إذا كان الحاكم لا يصرف الزكاة إلى مستحقيها، فلا يجوز دفعها إليه بل يدفعها المالك للمستحقين، وإذا أجبر على دفعها تسقط وتجزي عنه[١٠].

---

(١) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٨، ص٥٧٥- ٥٧٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢٥ ص ٨٧.

(٣) الكفراوي، عوف محمود. مالية الدولة الإسلامية في فكر ابن تيمية، **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، العدد٧٨ (جمادى الأولى ١٤٠٨هـ)، ص٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٧.

(٥) ابن تيمية. **الفتاوى**. ج٢٥، ص٩٢.

(٦) المرجع السابق، ج٢٥، ص٨٢- ٨٣.

(٧) القرضاوي، يوسف. حسن الإدارة. **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، العدد١٠، (رمضان ١٤٠٢هـ)، ص٢٠ – ٢١.

(٨) مشهور، نعمت عبداللطيف. "الزكاة والتضخم النقدي". ندوة الزكاة واقع وطموحات. عمان، ١٩٨٩م، ص٥.

(٩) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٢٥، ص٨٥- ٨٦.

(١٠) المرجع السابق، ص٨١.

٥- تحدث عن الرقابة المالية مميزا لها بعدة ميزات أهمها:

أ) اشتراط توفر صفات فيمن يتولى مهمة الرقابة المالية مثل العلم والكفاءة والتقوى والورع والعدالة والقوة[(١)].

ب) واستقلالية جهاز الرقابة عن السلطة التنفيذية وجعل ارتباطها بالخليفة حتى تستمد القوة منه مباشرة[(٢)].

ج) وأن يتولى من يقوم بالرقابة المالية مسؤولية اختيار أعوانه وموظفيه وفق قاعدة الكفاءة والقدرة حتى لا يوظف في هذه المهام من هو غير مؤهل أو عالم بما يقوم به[(٣)].

د) وأن الرقابة في الإسلام لم تقتصر على الإيرادات والنفقات، بل تعدتها إلى رد الحقوق إلى أصحابها[(٤)].

هـ) ويضع ابن تيمية رحمه الله قاعدة اقتصادية وهي وجوب رصد احتياطي مالي؛ إذ يقول: "وإن ترك جمع الأموال وتحصيلها حتى يحدث فتق عظيم من عدو خارجي تفريط وتضييع، فالرأي أن تجمع الأموال وترصد للحاجة، وطريق ذلك أن توظف وظائف راتبة لا يحصل بها ضرر ويحصل بها المصلحة المطلوبة من إقامة الجهاد"[(٥)].

---

(١) ابن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص١٤- ١٥.

(٢) ابن تيمية. الحسبة في الإسلام، ص٦.

(٣) ابن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص١٠- ١١.

(٤) العوامله، نائل عبدالحافظ. الرقابة المالية العامة، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز "الاقتصاد الإسلامي" المجلد ٢، ١٤١٠هـ، ص٦٨.

(٥) ابن تيمية. الأموال المشتركة، ص٦٤.

الفصل السادس:

الفكر السياسي عند ابن تيمية

محمد الغرايبة*

مقدمة:

عاش ابن تيمية في عصر المماليك البحرية، وقد تميز هذا العصر بكثرة النزاع بين أمراء المماليك على الحكم، الأمر الذي أدى إلى عدم الاستقرار، وتدهور الأوضاع سياسياً، واقتصادياً، وإدارياً، واجتماعياً، ولكن هذا لم يحل دون ظهور علماء كبار كانوا على درجة عالية من العلم والمعرفة.

ومن أبرز هؤلاء الفقهاء ابن تيمية الذي أجريت حوله في وقتنا الحاضر رسائل علمية، وكتبت أبحاث كثيرة تناولت العديد من الجوانب في فكره. ويبقى الجانب السياسي عنده بحاجة إلى مزيد من البحث.

وكان الواجب عليّ أن أبحث في مصنفاته، ولا سيما في مجال الفقه لاستنباط أفكاره السياسية، لعلي أكون من هذا الجهد وحدة متناسقة، وصورة واضحة لفكره السياسي.

وتتضمن هذه الدراسة حديثاً عن الخليفة (خليفة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وليس عن الله سبحانه). وحكم نصب الخليفة. والشروط الواجب توافرها في الخليفة. واجبات الخليفة. واجبات الرعية. والخروج على الخليفة الجائر. وتطور نظام الخلافة. وموقفه من خلافة الفاطميين. ونقده التفريق بين السياسة والشرع. وموقفه من حكام عصره.

أ- الخليفة ليس خليفة عن الله:

عرف ابن تيمية الخليفة بأنه: "من كان خلفاً عن غيره"[1]. وهو يرى أن الخليفة هو خليفة عن رسول الله ﷺ، وليس خليفة عن الله سبحانه، وهو بذلك يتفق مع جمهور الفقهاء. ويرى أن

---

* أستاذ الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الفقه في جامعة مؤتة: wbmaster@mutah.edu.jo

(١) ابن تيمية. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد النجدي وولده محمد، ط٢، الرياض، ١٣٩٨هـ، ج٣٥، ص٤٣.

الذين قالوا: إن الخليفة نائب عن الله قد ضلوا وكفروا، لأنهم ولاسيما الفلاسفة منهم كابن عربي يقولون: إن الإنسان هو العالم الصغير، وأن الله هو العالم الكبير، لأن الله خلق الإنسان على صورته، فهم يقولون بوحدة الوجود، وأن الله سبحانه هو عين وجود المخلوقات، فالإنسان من بين المظاهر هو الخليفة الجامع للأسماء والصفات[1].

وقد استدل ابن تيمية على ما ذهب إليه بعدة أدلة هي:

١- قوله ﷺ: "اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا، واخلفنا في أهلنا"[2].

فالحديث يفيد أن الله سبحانه يكون خليفة لغيره، فهو حي، شهيد، مهيمن، قيوم، رقيب، حفيظ، ولا يشفع أحد عنده إلا بإذنه[3].

٢- عندما قيل لأبي بكر بعد توليه الخلافة، يا خليفة الله! قال: لست بخليفة الله، ولكن خليفة رسول الله ﷺ، وحسبي ذلك[4].

٣- الخليفة إنما يكون عند عدم المستخلف بموت، أو غيبة بسبب السفر، أو الغزو، ونحوه، ويكون لحاجة المستخلف إلى الاستخلاف، والله سبحانه حي لا يموت، ولا يغيب، وليس بحاجة إلى الاستخلاف، وهو يُرزق ولا يرزق، وينصر، ويعافي بما خلقه من الأسباب التي هي من خلقه، والتي هي مفتقرة إليه كافتقار المسببات إلى أسبابها، فالله هو الغني الحميد له ما في السموات والأرض، وما بينهما، ولا يجوز أن يكون أحد خلقاً منه، ولا يقوم مقامه، لأنه لا سمي له، ولا كفء له، فمن جعل له خليفة فهو مشترك به[5].

٤- الحديث "السلطان ظل الله في الأرض"[6]، لا يصح الاستدلال به على أن الخليفة نائب عن الله سبحانه، فالظل مفتقر إلى آخر، وهو رفيق له، مطابق له نوعاً من المطابقة، والآوي إلى الظل المكتنف بالمظل صاحب الظل، فالسلطان عبد الله، مخلوق مفتقر إليه لا يستغني

---

(١) ابن تيمية. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج٣٥، ص٤٤.

(٢) ابن حبان. صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣، ج٦، ص ٤١٢.

(٣) ابن تيمية. فتاوى، ج٣٥، ص ٤٥.

(٤) المرجع السابق، ج٣٥، ص ٤٥.

(٥) المرجع السابق، ج٣٥، ص٤٤.

(٦) البيهقي. السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م، ج٨، ص١٦٢.

عنه طرف عين، وفيه من القدرة والسلطان والحفظ والنصرة، وغير ذلك من معاني السؤدد والصمدية، التي بها قوام الخلق ما يشبه أن يكون ظل الله في الأرض، وهو أقوى من الأسباب التي بها يصلح أمور خلقه وعباده. فإذا صلح ذو السلطان صلحت أمور الناس، وإذا فسد فسدت بحسب فساده، ولا تفسد من كل وجه، لا بد من مصالح؛ إذ هو ظل الله، لكن الظل تارة يكون كاملاً مانعاً من جميع الأذى، وتارة لا يمنع إلا بعض الأذى، وأما إذا عدم الظل فسد الأمر[1].

ب- حكم نصب خليفة:

يرى ابن تيمية أن نصب خليفة أمر واجب على الأمة، واستدل بعدة أدلة منها:

١- قوله تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض، فاحكم بين الناس، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ (ص: ٢٦).

٢- قوله ﷺ: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"[2].

٣- إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فمصلحة الناس لا تتم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، فالجسد لا يمكن أن يصلح بدون رأس[3].

٤- أوجب الله سبحانه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أوجب الجهاد، والعدل، وإقامة الحج، والجُمع، والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، وغيرها من الواجبات التي لا تتم إلا بالقوة والإمارة، لذا كان تنصيب أمير أمراً واجباً[4].

٥- إذا كان النبي ﷺ أوجب تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، فإن الجماعة تكون مطالبة بتأمير أحد عليها من باب أولى[5].

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، مرجع سابق، ج٣٥، ص ٤٥، ٤٦.

(٢) ابن خزيمة. صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ج٤، ص١٤١٤.

(٣) ابن تيمية. فتاوى، ج ٢٨، ص٣٩١، ٣٩٤.

(٤) المرجع السابق، ج٢٨، ص٣٩٠.

(٥) المرجع السابق، ج٢٨، ص٣٩٠.

ج- الشروط والصفات الواجب توافرها في الخليفة:

منصب رئيس الدولة من أخطر المناصب وأهمها، وهذا المنصب لا بد لمن يتولاه أن تتوافر فيه شروط ومواصفات تتلاءم مع هذا المنصب العظيم. فبالإضافة إلى شروط: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والذكورة، والحرية، وهي شروط الانعقاد التي اتفق عليها الفقهاء المسلمون، نلاحظ من خلال مطالعاتنا لمصنفات ابن تيمية أنه يشترط شروطاً أخرى هي:

١- النسب القرشي، يرى ابن تيمية أن الخليفة يجب أن يكون من أصل قرشي للأحاديث الواردة في هذا المجال[١]، ومنها: قوله ﷺ: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان"[٢]. "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين"[٣].

٢- المبايعة، مضت السنة أن الناس يبايعون الخلفاء، كما بايع الصحابة النبي ﷺ، فكانوا يعقدون البيعة، كما يعقدون عقد البيع والنكاح ونحوهما[٤].

ويرى ابن تيمية أن أيمان البيعة لا أصل لها، وإنما أحدثها الحجاج بن يوسف في تحليفه للمبايعين لعبد الملك بن مروان، بالطلاق، والعتاق، واليمين بالله، وصدقة المال. وفيما بعد أحدث الحكام أيماناً أكثر من ذلك، ومن أحدث ذلك فعليه إثم ما ترتب على هذه الأيمان من الشر[٥].

٣- العدالة، اتفق الفقهاء المسلمون على اشتراطها عند الاختيار، ولكنهم اختلفوا في طاعته إذا طرأ عليه الفسق، أو تأمر عليهم فاسق بالغلبة على قولين: الأول: يُرد جميع أمره ولا

---

(١) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ص١٤٠، أبو زهرة، محمد. ابن تيمية، حياته وعصره – آراؤه وفقهه – القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٧م، ص٣٤٣.

(٢) ابن حبان. صحيح ابن حبان، ج١٤، ص١٦٢.

(٣) البخاري، محمد بن اسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، ج٣، ص١٢٨٩.

(٤) أبو زهرة. ابن تيمية، ص٣٤٤.

(٥) ابن تيمية. القواعد النورانية الفقهية، تحقيق محمد حامد الفقي، الرياض: مكتبة المعارف، ط٢، ١٩٨٣، ص٢٤٥.

يُطاع لا في معروف، ولا في معصية، لأن ولايته ظلم. والثاني: يُطاع في الحق، ولا يُطاع في معصية. وابن تيمية يميل إلى هذا الرأي[1].

إن ابن تيمية في اشتراطه هذه الشروط يتفق مع جمهور أهل السنة. ونجده يشترط توافر صفات كثيرة في رئيس الدولة، وهي ممثلة في: الاستقامة والصلاح[2]، والحلم والصبر[3]، والكرم والشجاعة[4]، والعفة[5]، والرفق بالرعية[6]، والتواضع وعدم العلو على الناس[7].

د- واجبات الخليفة:

١- إقامة الدين وحراسته؛ وهذا يتم عن طريق الاحتكام إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، فهناك نصوص كثيرة توجب الاحتكام إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، وتنهى عن التحاكم إلى غير القرآن الكريم والسنة النبوية.

والدين لا يقوم إلا بالكتاب، والميزان، والحديد. فالكتاب يقوم به العلم والدين، والميزان تقوم به الحقوق في العقود المالية، والحديد تقوم به الحدود. يقول تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد، ومنافع للناس﴾ (الحديد: ٢٥)، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والمقصود منها أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله، وحقوق خلقه، فمن عدل عن الكتاب قوّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف[8].

لذلك يتوجب على ولي الأمر أن يأمر الناس بالصلوات، والصيام، ويعاقب على تركها، وأن يأخذ الزكاة من الذين تجب عليهم، ويعاقب على تركها، وعليه منع استحلال المحرمات

---

(١) أبو زهرة. ابن تيمية، ص٣٤٤.
(٢) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص١٧٠.
(٣) المرجع السابق، ج٢٨، ص١٣٧.
(٤) المرجع السابق، ج٢٨، ص١٥٥، ١٥٩.
(٥) المرجع السابق، ج٢٨، ص٢٩٤، ٢٩٥.
(٦) المرجع السابق، ج٢٨، ص٣٦٥.
(٧) المرجع السابق، ج ٣٩٣، ص٣٦٤.
(٨) المرجع السابق، ج٢٨، ص٢٦٤.

الظاهرة المجمع عليها كنكاح ذوات المحارم، والفساد في الأرض، ونحو ذلك. كما يجب عليه منع الغش والتدليس في الديانات، وإيقاع العقوبة على مرتكبيها مثل: البدع المخالفة للكتاب والسنة، وسب جمهور الصحابة وأئمة المسلمين، ومثل التكذيب بأحاديث النبي ﷺ التي تلقاها أهل العلم بالقبول، ومثل تجويز الخروج عن شريعة النبي ﷺ، ومثل تحريف الكتاب والسنة، والتكذيب بقدر الله[1]. وإذا اهتم ولي الأمر بإصلاح دين الناس عن طريق المحافظة على العبادات، وإنزال العقوبة على مستحقيها من المخالفين ممن يتركون الواجبات، أو يفعلون المحرمات، فإنه يترتب على ذلك صلاح المجتمع، وتحقيق مصالحهم الدينية والدنيوية[2].

ويرى ابن تيمية أن المفاسد التي تحصل في المجتمع هي نتيجة لتعطيل الحدود، ويحمل على الذين يعطلون الحدود، ويُعدون ممن يستحق لعنة الله والملائكة، والناس أجمعين، ولا يقبل منهم صرف ولا عدل. ويذكر عدة أدلة على وجوب إقامة الحدود[3]. ويرى أيضاً أن شيوع النفاق، والبدع، والمعاصي، والفجور المخالف لما جاء به النبي ﷺ يؤدي إلى ضعف المسلمين وتسليط عدوهم عليهم[4]. كما يرى أن المرابطة في الثغور للدفاع عن الإسلام والمسلمين تُعد أفضل من المجاورة في المساجد الثلاثة، فالرباط من جنس الجهاد، لذا يجب على الخليفة أن يهتم بتحصين الثغور خشية أن يدهم العدو ديار المسلمين[5].

٢- العدل؛ يجب على ولي الأمر العدل في كل شيء، وعلى كل أحد، والظلم منه محرم في كل شيء، ولكل أحد، فلا يحل ظلم أحد أصلاً سواءً كان مسلماً أم كافراً. وقد أرسل الله سبحانه الرسل، وأنزل الكتاب والميزان لأجل قيام الناس بالقسط، وقد استدل ابن تيمية على أن الحاكم يتوجب عليه العدل بعدة أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية[6].

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص١٠٦.

(٢) المرجع السابق، ج٢٨، ص٣٤٧، ٣٥٧، ٣٦١، ٣٧٠.

(٣) المرجع السابق، ج٢٨، ص١٠٧.

(٤) المرجع السابق، ج١٣، ص١٨٠، ١٧٨.

(٥) المرجع السابق، ج٢٨، ص٥، ٤١.

(٦) المرجع السابق، ج١٨، ص ١٥٨، ١٦٦.

ويرى أن أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم، ولهذا يقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام، فعاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة، فالله سبحانه ينصر الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدول الظالمة، وإن كانت مؤمنة. إن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة[1]. كما يرى أنه يتوجب على ولي الأمر عدم التعصب في الفروع لمذهب من المذاهب الإسلامية، فمن تعصب لواحد من الأئمة بعينه فقد أشبه أهل الأهواء، فيجب أن يكون رائد الجميع هو الحق لذات الحق[2].

٣- حسن اختيار الولاة: يجب على ولي الأمر أن يولي على كل ولاية من الولايات العامة في الدولة أصلح من يجده من أهل الصدق والعدل، ولا يولي أحداً لأنه طلب الولاية، أو لأنه من قرابته، أو أنه تربطه به صداقة، أو أنه من أهل بلده، أو مذهبه، ويجب أن لا تمنعه عداوة من يستحق التولية من توليته. وفي إسناد الولاية إلى غير أهلها فيه تضييع للأمانة التي جعلها ﷺ من علامات الساعة.

ويرى أنه في حالة عدم وجود الأصلح للولاية، فإنه يتوجب على ولي الأمر في هذه الحالة اختيار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام، وأخذه للولاية بحقها فقد أدى الأمانة، وقام بالواجب وصار من أئمة العدل المقسطين عند الله[3].

ويرى أيضاً أن رئيس الدولة عندما يختار أحداً لولاية ما، عليه أن يراعي في المولّى: **القوة، والأمانة**، فهما عماد أي ولاية. والقوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب، والمخادعة فيها، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي،

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص٦٣، ١٤٦.

(٢) أبو زهرة. ابن تيمية، ص٧٨، ٣٥٨.

(٣) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص٢٥١.

وطعن، وضرب، وركوب، وكر، وفر، ونحو ذلك. والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل. والأمانة ترجع إلى خشية الله سبحانه، وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً[1].

إن اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل، فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدّم القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور، على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً، ويستدل على ما ذهب بعدة أدلة منها: قوله ﷺ: "إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر"[2]. والنبي ﷺ أمّر عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل، وأمرّ أسامة بن زيد، فقد كان يستعمل الرجل لمصلحة راجحة مع أنه كان مع الأمير من هو أفضل منه في العلم والإيمان[3].

وإذا كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد، قُدّم الأمين، مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها فلا بد فيه من قوة وأمانة. وإذا لم تتم المصلحة برجل واحد جمع بين عدد، فلا بد من ترجيح الأصلح أو تعدد المولى إذا لم تقع الكفاية بواحد[4].

ويرى أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، إلا أنه يجب السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها. فالواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع[5].

٤- محاسبة الولاة: يتوجب على ولي الأمر محاسبة ولاته، وقد استدل ابن تيمية على ذلك بعدة أدلة منها؛ إن النبي ﷺ استعمل رجلاً على الصدقات، فلما رجع حاسبه، فقال: هذا لكم وهذا أهدي إلي، فقال ﷺ: "ما بال الرجل نستعمله على العمل بما ولانا الله، فيقول: هذا لكم،

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص٢٥٣.

(٢) البخاري. صحيح البخاري، ج٣، ص١١١٤.

(٣) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص٢٥٥، ٢٥٦.

(٤) المرجع السابق، ج٢٨، ص٢٥٨.

(٥) المرجع السابق، ج٢٨، ص٢٨٤.

وهذا أهدي إلي، أفلا قعد في بيت أبيه وأمه، فينظر أيهدى إليه أم لا؟ والذي نفسي بيده لا نستعمل رجلاً على العمل بما ولانا الله، فيغل منه شيئاً إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته"[1].

٥- مشاورة أهل الحل والعقد: لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فقد أمر الله سبحانه بها نبيه محمد ﷺ، وكان ﷺ كثير المشاورة لأصحابه. والله سبحانه عندما أمر نبيه بالمشاورة أمره بها لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج بها منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب، والأمور الجزئية، وغير ذلك، فغيره أحرى وأولى بالمشاورة. وإذا بيّن له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله، أو سنة رسوله، أو إجماع المسلمين، فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين والدنيا. وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله، وسنة رسوله، عمل به[2].

هـ- واجبات الرعية:

١- الطاعة: إن طاعة ولي الأمر واجبة على كل فرد من أفراد المجتمع، وإن لم يعاهدهم عليها، وإن لم يحلفهم الأيمان المؤكدة، ولا يجوز لأحد أن يفتي بنقض عهد بيعة ولي الأمر، ومن أفتى بعدم طاعته، فهو مفترٍ على الله الكذب، مفتٍ بغير الإسلام، مخالف لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من وجوب الطاعة، ويُعدّ غادراً.

وإذا أكره ولي الأمر الناس على ما يجب عليهم من طاعته، وحلفهم على ذلك، لم يجز لأحد أن يأذن لهم في ترك ما أمر الله به ورسوله من ذلك، ويرخص لهم في الحنث في هذه الأيمان، لأن ما كان واجباً بدون اليمين، فاليمين تقويه لا تُضعفه، ولو أن صاحبها أكره عليها[3]. وقد استدل ابن تيمية بأدلة كثيرة على وجوب طاعة ولي الأمر منها:

- قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩).

---

(١) البخاري. صحيح البخاري، ج٣، ص٩١٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢٨، ص٣٨٧.

(٣) المرجع السابق، ج٣٥، ص٨، ٩، ١١.

- قوله ﷺ: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[1].

وطاعة ولي الأمر مقيدة في غير معصية الله سبحانه، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة، لقوله ﷺ: "على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[2].

ويرى أن من كان لا يطيع ولي الأمر إلا لما يأخذه من الولاية والمال، فإن أعطاه أطاعه، وإن منعه عصاه، فهذا ما له في الآخرة من خلاق[3]. واستدل على ذلك بقوله ﷺ: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، رجل على فضل ماء بالفلاة يمنعه من ابن السبيل، ورجل بايع رجلاً بسلعة بعد العصر، فحلف بالله لآخذها بكذا وكذا، فصدقه وهو غير ذلك، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنيا، فإن أعطاه منها وفا، وإن لم يعطه منها لم يف"[4].

وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأمور ما لا يستحقونه، وليس لهم أن يمنعوا ولي الأمر ما يجب دفعه إليه من الحقوق وإن كان ظالماً[5]، لقوله ﷺ: "أدّوا الذي لهم، فإن الله سائلهم عمّا استرعاهم"[6].

٢- النصح لولاة الأمور: يجب على الرعية مناصحة ولي الأمر، لأن النصح يُعد من باب التعاون على البر والتقوى ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم نصحهم، وعدم تصديقهم، وإعانتهم على ظلمهم، وطاعتهم في معصية الله، ونحو ذلك، هو من باب التعاون على الإثم والعدوان، وعلى الناصحين من الرعية أن لا يجبنوا ولا يخافوا من نصح ولاة الأمور[7]. وأورد العديد من الأمثلة التي استدل بها على أن النصيحة واجبة على الرعية:

---

(١) البخاري. صحيح البخاري، ج١، ص٢٤٦.

(٢) المرجع السابق، ج٦، ص٢٦١٢.

(٣) المرجع السابق، ج٣٥، ص١٦.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٨٣١.

(٥) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص٢٦٦.

(٦) البخاري. صحيح البخاري، ج٣، ص١٢٨٣.

(٧) ابن تيمية. فتاوى، ج٣٥، ص٢١١.

٣- الخروج على ولي الأمر الجائر: يتفق ابن تيمية مع جمهور أهل السنة بأنه لا يجوز الخروج على الحاكم الجائر، فعلى الرعية أن تصبر على ظلم ولاة الأمور وجورهم، ولا تخرج عليهم ما صلّوا، لأن معهم أصل الدين المقصود، وهو توحيد الله سبحانه وعبادته، ومعهم حسنات، وترك سيئات كثيرة[١].

ويرى أن الخروج على ولاة الأمور يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلمهم، فيصبر عليه كما يصبر عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا لم يكن في ترك الصبر مفسدة راجحة[٢].

ويرى أيضاً أن المنكر لا يُزال بما هو أنكر منه، فإن الفتنة كبيرة، وفساد الخروج يربي على فساد ما يكون من ظلمهم. ثم إن من يخرج على الإمام يُعد ناقضاً للعهد، وهو في هذه الحالة يُعد غادراً، وأعظم الغدر الغدر بإمام المسلمين[٣].

وإذا خرجت جماعة على ولي الأمر بتأويل سائغ، فعليه مراسلتهم، فإن ذكروا مظلمة أزالها عنهم، وإن ذكروا شبهة بينها، فإن لم يعدلوا عن الخروج وجب عليه مقاتلتهم. وهؤلاء الخارجون عن طاعة رئيس الدولة ليسوا كالخوارج الذين خرجوا على الإمام علي بن أبي طالب، وليسوا من المرتدة والمنافقين كالمزدكية، ونحوهم، فهم مسلمون، وعلى ولي الأمر أن يعاملهم كما عامل علي بن أبي طالب، طلحة والزبير في معركة الجمل، ولا يُسبى لهم ذرية، ولا يُغنم لهم مال، ولا يُجهز لهم على جريح، ولا يُقتل لهم أسير، ولا يُعمل ما عمله علي بالخوارج، فلا يجوز الجمع بين ما فرق الله سبحانه وبين المرتدين والمارقين، وبين المسلمين المسيئين[٤].

فابن تيمية يفرق بين البغاة والخوارج، ويرى أن ما ذهب إليه بعض الفقهاء من عدم التفريق بينهم غير صحيح[٥]. وقد استدل بمجموعة من الأحاديث التي تدل على عدم جواز خروج الرعية على ولي الأمر.

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص١٧٩، وابن تيمية. المقاصد الحسنة، ج١، ص١٤٧،١٤٦، ١٤٩.

(٢) المرجع السابق، ج٢٨، ص١٨٠.

(٣) المرجع السابق، ج٣٥، ص٢١، ١٢.

(٤) المرجع السابق، ج٤، ص ٤٥٠، ٤٥٢.

(٥) المرجع السابق، ج٣٥، ص٥٤، ٥٣.

وإذا كان ابن تيمية لا يرى الخروج على ولي الأمر الجائر، فأي طريق يراه مناسباً لحمل الحكام على العدل واجتناب الظلم؟ إنه يرى أن أفضل طريق تجعل ولاة الأمور يقبلون على العدل ويبتعدون عن الظلم، وهي النصيحة لهم، فإن الإصلاح يتم بالطرق السلمية عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالإرشاد، والموعظة الحسنة، فهذه السبل توصل إلى نتيجة حسنة، إذا وجدت من ولي الأمر أذناً صاغية، وحباً في الإصلاح.

لقد تعرض ابن تيمية للأذى من السلطان المملوكي الناصر بن محمد الذي أمر بسجنه أكثر من مرة، وكان ذلك كفيلاً أن يثير فيه السخط على السلطان المملوكي، وأن يجعله يؤيد الخروج على ولاة الأمور، لكنه لم يفعل لاعتقاده أن طاعة الحاكم واجبة ما دام قد وحّد الشعب، ودافع عن ديار المسلمين.

ز- تطور نظام الخلافة: قسّم ابن تيمية الخلافة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي إلى قسمين: خلافة نبوة، وخلافة ملك.

١) خلافة النبوة، وهذا النوع من الخلافة ينطبق على خلافة الراشدين؛ لأنهم استوفوا شروط الخلافة من قرشية واختيار بالمشورة الصحيحة، والمبايعة، وقيام بالعدل والحق(١). وقد استدل ابن تيمية على ما ذهب إليه بعدة أدلة من السنة(٢).

وعلى الرغم من قوله بأن خلافة الراشدين هي خلافة نبوة إلا أننا نجد أنه يفاضل بين الخلفاء الراشدين، فهو يفضل أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي(٣). واستدل على هذا الترتيب بما روي أن ابن عمر قال: "كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ، كنا نقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، وكان ذلك يبلغ الرسول ﷺ فلا ينكره"(٤). ويحمل بشدة على من يُفضل علياً على أبي بكر وعمر، ويورد أدلة كثيرة في تفضيل أبي بكر وعمر على علي بن أبي طالب(٥).

---

(١) ابن تيمية. **منهاج السنة**، ج١، ص١٣٨، وأبو زهرة. **ابن تيمية**، ص٣٤٥.

(٢) انظر قوله عليه الصلاة والسلام: "إنها نبوة ورحمة، ثم خلافة ورحمة، ثم ملك عضوض، ثم جبرية، ثم طواغيت". (عثمان بن سعيد الداني (ت٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م)، **السنن الواردة في الفتن**، تحقيق ضياء الله بن محمد فوري، الرياض: دار العاصمة، ص٨٢٤.

(٣) ابن تيمية، **فتاوى**. ج٤، ص٣٩٩، ج٣، ص٤٠٩. وابن تيمية. **المقاصد الحسنة**، ج١، ص١٣٨- ١٤٠.

(٤) المرجع السابق، ج٤، ص٤٢٦.

(٥) المرجع السابق، ج٤، ص٤٠١.

كما قام بالرد على الذين فضّلوا علياً على عثمان، ويقول: إن هذا التقديم فيه إساءة إلى الصحابة، لأنه لو كان علي أفضل لكان أحق بالتقديم، والصحابة عندما قدموا عثمان، إما أن يكونوا جاهلين بفضله، وإما ظالمين بتقديم المفضول من غير ترجيح ديني، ومن نسبهم إلى الجهل والظلم فقد أساء إليهم. ويؤكد تقديم عثمان على علي أن الصحابة اتفقوا على مبايعة عثمان طوعاً بلا كره، بعد أن جعل عمر الشورى في ستة: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وبقي عبد الرحمن يشاور المهاجرين والأنصار ثلاثة أيام، ثم أخبر أنهم لم يعدلوا بعثمان[1].

وما يرويه الشيعة بأن علياً اختص بعلم انفرد به عن الصحابة فكلّه باطل. وقد ثبت عن علي عندما قيل له: "هل عندكم من رسول الله ﷺ شيء؟ قال: والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة إلا فهماً يؤتيه الله عبداً في كتابه، وما في هذه الصحيفة". وكان فيها عقول الديات، وفكاك الأسير، ولا يُقتل مسلم بكافر[2].

ويذكر أدلة الشيعة في تفضيل علي على أبي بكر وعمر وغيرهما من الصحابة، ويقوم بالرد عليها[3]، ويقول: إن ما ذكروه من أحقية علي بالخلافة من أبي بكر وعمر ثابتة بالنص الجلي فهذا قول فاسد عند أهل العلم والدين[4].

ويشير ابن تيمية إلى طريق اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين، ويقول: إن العلماء ذكروا ثلاثة أقوال: الأول: أنها ثابتة بالنص الجلي. والثاني: أنها ثابتة بالنص الخفي. والثالث: أنها ثابتة بالاختيار. ويرجح أن اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين تم باختيار الصحابة، ومبايعتهم له، وأن النبي ﷺ أخبر بوقوعها على سبيل الحمد لها والرضى بها، وأنه أمر بطاعته وتفويض الأمر إليه[5]. ويذكر نصوصاً كثيرة تدل على ذلك[6].

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٤، ص٤٨٠.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٤١٢.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص٤١٤ – ٤٢٠.

(٤) المرجع السابق، ج٣٥، ص٤٧.

(٥) المرجع السابق، ج٣٥، ص٤٧.

(٦) المرجع السابق، ج٣٥، ص٤٩.

فهو يرى أن خلافة أبي بكر من حيث صحتها ووجوب طاعته ثابتة بالكتاب، والسنة، والإجماع، وإن كانت إنما انعقدت بالإجماع والاختيار، فالنصوص قد دلت على أن الصحابة مأمورون باختياره، والعقد له، وأن الله يرضى ذلك ويحبه(١).

٢) خلافة المُلك، إن خلافة النبوة إذا فقدت شرطاً من شروطها تكون خلافة ملك: ويرى ابن تيمية أن خلافة الملك جائزة لكن الخلافة المحضة- خلافة النبوة – أفضل، ويُطلق على معاوية بن أبي سفيان أول الملوك، وأنه والذين تولوا الحكم من بعده من أمويين وعباسيين خلفاء، وإن كانوا ملوكاً، ولم يكونوا خلفاء الأنبياء، ويدل على ذلك أنه في شرع من قبلنا الملك جائز، كالغنى يكون للأنبياء تارة وللصالحين تارة أخرى. قال تعالى في داود: ﴿وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء﴾ (البقرة: ٢٥١).

وقال ﷺ: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"(٢). فقوله: "فتكثر" دليل على من سوى الراشدين، فإنهم لم يكونوا كثيراً، وقوله: "فوا ببيعة الأول فالأول"، يدل على أنهم يختلفون، والراشدون لم يختلفوا(٣). وقوله ﷺ لمعاوية: "إن ملكت فأحسن"(٤). وقول عمر بن الخطاب لمعاوية: "لا آمرك ولا أنهاك"، وذلك عندما قدم إلى الشام، ورأى أبهة الملك على معاوية، فقال له معاوية، إن المصلحة تقتضي ذلك(٥).

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٣٥، ص٤٩.

(٢) البخاري. صحيح البخاري، ج٣، ص١٢٧٣.

(٣) ابن تيمية. فتاوى، ج٣٥، ص٢٧، ٢٠، ٣٣.

(٤) أحمد، سليمان. (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٩٨٣، ج١٩، ص٣٦١.

(٥) ابن تيمية. فتاوى، ج٣٥، ص٢٤.

ويعزو ابن تيمية انتقال الخلافة من خلافة النبوة إلى خلافة الملك، لنقص في كل من الراعي والرعية جميعاً، وقد يكون هذا الانتقال لعجز العباد عن خلافة النبوة، أو عن اجتهاد سائغ، أو مع القدرة على ذلك علماً وعملاً[1]. ونجده يذم خلافه الملك مستدلاً بعدة أدلة منها:

- إن أخبار النبي ﷺ بانتهاء خلافة النبوة يدل على الذم لخلافة الملك.
- إن الله سبحانه لما خير النبي ﷺ بيّن أن يكون عبداً رسولاً، وبين أن يكون نبياً ملكاً، اختار أن يكون عبداً رسولاً.
- إذا كانت خلافة النبوة واجبة، وهي مقدورة، وقد تركت، فترك الواجب سبب للذم والعقاب[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن تيمية يرى أن معاوية أفضل الخلفاء بعد الراشدين، وقام بالرد على الذين كفّروه، وذكر أنه لا يجوز لعنه ولا لعن أحد من المسلمين، وأن مقاتلته لعلي بن أبي طالب لا تخرجه من الإسلام. ويرى أيضاً أن يزيد بن معاوية ليس كافراً ولا مرتداً، ومن قال ذلك فقد افترى عليه، فإنه كان ملكاً من الملوك كسائر المسلمين لهم حسنات، ولهم سيئات. كما يرى أن كل الخلفاء من أمويين وعباسيين، لم يكن منهم أحد يُتهم بالزندقة والنفاق، وإن كان قد يُنسب الواحد منهم إلى نوع من البدعة، أو نوع من الظلم. ويبقى خلفاء بني العباس أكثر تعاهداً للصلوات في أوقاتها من بني أمية، وأنه في عهد الأمويين والعباسيين الأوائل كانت البدع مقموعة، وكانت الشريعة أعز وأظهر، وكان القيام بجهاد أعداء الدين من الكافرين والمنافقين أعظم[3].

ح- موقفه من خلافة الفاطميين: يرى ابن تيمية أن خلفاء الدولة الفاطمية لا ينحدرون من نسل علي بن أبي طالب، وإنما هم من أبناء عبيد القداح، لذا أطلق عليهم العبيدية القداحية. واعتمد على ما ذهب إليه بأن كثيراً من المؤرخين والعلماء أبطلوا نسبهم مثل: ابن خلكان، وأبو شامة، وابن الجوزي، والغزالي، وأبو بكر الباقلاني وغيرهم[4].

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٣٥، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ج٣٥، ص٢٧، ٢٤، ٢١.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص٤٧٧، ٤٧٤، ٢١، ٤٨١-٤٨٨.

(٤) المرجع السابق، ج٣٥، ص ٢٨، ٢٩، ١٢٧، و ج١٣، ص١٧٨.

ولم يقتصر ابن تيمية على الطعن في نسبهم، بل طعن في دينهم ، وذكر أن مذهبهم ظاهره الرفض (التشيع)، وباطنه الكفر المحض، فإن ادعاءهم العلم الباطن أعظم حجة ودليل على أنهم زنادقة منافقون، فهم لا يؤمنون بالله، ولا برسوله، ولا باليوم الآخر، وأسقطوا الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، ولا يؤمنون بما أخبرت به الرسل من الملائكة، ولا بما ذكرته من أسماء الله سبحانه وصفاته. وهم يدعون العصمة التي هي من شأن الأنبياء مع ما عرف عنهم من النفاق، والكذب، والضلال. وكيف يدعي العصمة من ظهرت عنه الفواحش والمنكرات، والبغي والعدوان لأهل البر والتقوى، والاطمئنان لأهل الكفر والنفاق؟! إنهم من أكفر الناس، وأفسقهم، وهم أعظم كفراً من أتباع مسيلمة الكذاب، وعداوتهم للإسلام أعظم من عداوة التتار[1].

ويرد على من شهد لهم بصحة النسب والإيمان والتقوى، بقوله: إن الأنساب المشهورة أمرها ظاهر معروف مثل الشمس لا يقدر العدو أن يُطفئه، فإن عدة عائلات حكمت في شتى الأمصار الإسلامية ولم يطعن أحد في نسبها. ومن شهد لهم -العبيدية- بالإيمان والتقوى، فقد شهد بما لا يعلم، فليس أحد من الناس يعلم ثبوت إيمانهم وتقواهم، فإن غاية ما يقوله المدافع عنهم إنهم كانوا يُظهرون الإسلام والتزام شرائعه، فليس كل من أظهر الإسلام يكون مؤمناً في الباطن؛ إذ قد عُرف في المظهر للإسلام المؤمن والمنافق، وهؤلاء القوم يشهد عليهم علماء الأمة وأئمتها وجماهيرها، أنهم كانوا منافقين زنادقة يُظهرون الإسلام، ويبطنون الكفر[2]. ثم إنهم يقولون: إن الله سبحانه أحلّ كل ما نشتهيه من الفواحش والمنكرات، وأخذ أموال الناس بكل طريق، ولم يجب علينا شيء مما يجب على العامة من صلاة، وصيام، وزكاة، وغير ذلك، وأنه لا جنة، ولا ثواب، ولا عقاب[3].

ط- نقده التفريق بين السياسة والشرع: يُرجع ابن تيمية التفريق بين السياسة والشرع إلى العصر العباسي؛ إذ كان القضاء بموجب المذهب الحنفي، فعندما كان يثور جدل بين الحنفية

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٣٥، ص١٢٧، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٠، ج١٣، ص١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ج٣٥، ص٨، ٢٩، ١٢٨.

(٣) المرجع السابق، ج٣٥، ص١٣٧.

وغيرهم من الفقهاء من أتباع المذاهب الأخرى في بعض القضايا، ولا سيما التي يُحكم فيها بالقتل كقتل اللوطي ونحوه. قال الحنفية: هذا يعمله الحاكم سياسة، فيقال لهم: إن قلتم هي مشروعة لنا فهي حق، وهي سياسة شرعية، وإن قلتم: ليست مشروعة لنا فهي مخالفة للسنة[1].

ويرى أن ما ذهب إليه الحنفية مرده إلى أن ما معهم من العلم لم يكن كافياً في السياسة العادلة، فلجأوا إلى وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع، وتعاظم الأمر حتى صار يقال: الشرع والسياسة، هذا يدعو خصمه إلى الشرع، وهذا يدعو إلى السياسة، مما سوغ حاكماً أن يحكم بالشرع والآخر بالسياسة. والذين انتسبوا إلى الشرع قصروا في معرفة السنة، مما أدى إلى تضييع بعض الحقوق، وتعطيل بعض الحدود، فسُفكت الدماء، وأُخذت الأموال، واستُبيحت المحرمات. والذين انتسبوا إلى السياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسنة، وربما حكموا بالهوى، وحابوا القوي، ومن يرشونهم ونحو ذلك[2].

ومنذ بداية العصر المملوكي، وهي الفترة التي عاش فيها ابن تيمية، كان المماليك وجماعات المغول التي قدمت إلى مصر، والتي أُطلق عليها الوافدية يتحاكمون في غير الأحوال الشخصية، والأوقاف، والديون، إلى قانون جنكيزخان المسمى بالياسة (الياساق)، لذلك أحدثوا منصب الحاجب ليقضي فيما اختلفوا فيه، وهذا المنصب يُعد من أعظم المناصب في دولة المماليك، لذا كان يشغله أمير من الأمراء. وقد ترتب على استحداث هذا المنصب أن شاع الظلم والفجور، وهُتكت الحرمات، وضَعُف القضاة[3].

عدد قليل من العلماء في العصر المملوكي انتقدوا سياسة استحداث منصب الحاجب، والتحاكم إلى الياسة، ويرجع السبب في ذلك إلى سياسة القمع الشديدة التي مارسها سلاطين المماليك تجاه منتقدي سياستهم. ومن بين العلماء الذين انتقدوا سياسة التحاكم إلى الياسة ابن تيمية، فقد حمل بشدة على الياسة (الياساق)، وأعلن بكل جرأة أنه يتوجب على جميع أفراد المجتمع الإسلامي أن يتحاكموا إلى شريعة الإسلام دون تفريق بين طائفة وطائفة، فليس لأحد أن

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٠، ص٣٩١، ٣٩٢.

(٢) المرجع السابق، ج٢٠، ص٣٩٢، ٣٩٣.

(٣) المقريزي، أحمد بن علي. الخطط المقريزية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط٢، ١٩٨٧، ج٢، ص٢٢٠.

يحكم بين أحد من أفراد المجتمع المسلم بغير حكم الله سبحانه ورسوله، ومن ابتغى غير ذلك، شمله قوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويُسلموا تسليماً﴾ (النساء: ٦٥).

فلا يجوز الاحتكام إلى العادات التي تربى عليها الناس، كما يحكم أمراء المماليك بالياساق (الياسة)، وكما تحكم الأعراب بعاداتها وأعرافها، وكل من لا يحتكم إلى شريعة الله فهو ضال. منافق ظالم لنفسه، وهو من أهل الوعيد، وإن زعم أنه يريد التوفيق بين النصوص الشرعية، ما يسميه هو أموراً عقلية. ويعلن أن الابتعاد عن تحكيم شرع الله يؤدي إلى اضطراب الأمور، وكثرة الفتن، ويتسلط الناس بعضهم على بعض[١].

ي- موقفه من حكام عصره: عاش ابن تيمية في عصر المماليك البحرية، ولا سيما في عصر السلطان الناصر بن محمد الذي حظي عنده بمنزلة عالية، فقد كان يستشيره في بعض الولاة، فكان يقول رأيه بكل جرأة وصراحة دون خشية أو وجل، فقد أشار على الناصر أن يعزل نائبه على دمشق لظلمه وأخذه الرشوة، فاستجاب السلطان لطلبه[٢].

وعلى الرغم من الصلة القوية التي كانت تربطه بالسلطان المملوكي ونوابه، إلا أنه لم يكن يقبل شيئاً من الكسوة السلطانية وأعطياتهم وهداياهم. وامتنع عن الاستجابة لأمر السلطان عندما طلب منه أن يرجع عن فتواه بأن الحلف بالطلاق لا يقع، وأنه لا تجوز زيارة قبر الرسول ﷺ. وآثر أن يُزج في السجن على أن يتراجع عن فتاواه التي كان يعتقد تماماً بصحتها، وبالتالي لا طاعة لأحد مهما كانت منزلته في معصية الله ورسوله[٣]. كما أنه لم يستجب لأمر نائب السلطان في دمشق عندما طلب منه أن يمتنع عن مهاجمة المتصوفة من اتباع ابن عربي الذين شكوه لنائب السلطان، وأعلن بكل جرأة وصراحة أن هذه الجماعة مخالفة للقرآن الكريم والسنة النبوية، ولا بد من الإنكار عليهم أقوالهم وأفعالهم، وأنه سيبقى ينكر عليهم إلى أن يتراجعوا عن آرائهم[٤].

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج١٢، ص١٨، ٣٣٩. ج٣٥، ص٣٨٦، ٤٠٧.

(٢) أبو زهرة. ابن تيمية، ص٧٤، ٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩، ٨١، ٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٥١.

وقد كتب عدة رسائل إلى السلطان المملوكي الناصر، فبعض هذه الرسائل كان القصد منها توجيه النصح للسلطان وحثه على إقامة الصلاة، والحكم بالعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل على خير صالح الرعية[١]. وبعضها كان القصد منها التهنئة بمناسبة انتصار السلطان على الخارجين عن حكمه من أهل جبل كسروان، وأثنى في هذه الرسالة على السلطان، ووصفه بأنه عالي الهمة شجاع، وأن سياسته تشبه سياسة الراشدين في قتال المرتدين والمارقين، وأن هذا النصر لم يتم إلا بعون الله، وحسن نية السلطان وهمته في إقامة شرائع الإسلام وعنايته بجهاد المارقين[٢].

وعندما احتل التتار مدينة دمشق، كتب ابن تيمية رسالة إلى السلطان الناصر يحثه فيها على تجهيز جيش قوي من أجل استنقاذ مدن بلاد الشام التي استولى عليها التتار، ومما جاء في هذه الرسالة: "إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته، أقمنا له سلطاناً يحوطه ويحميه، ولو قدر أنكم لستم حكامه، ولا ملوكه، واستنصركم أهله، وجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه، وهم رعاياكم وأنتم مسؤولون عنه"[٣].

وعندما قدم الناصر على رأس جيش كبير من أجل طرد التتار عن الشام، شارك ابن تيمية في هذا القتال إلى جانب السلطان الناصر، ووقف محرضاً ومُشجعاً الجنود على القتال، وكانت النتيجة أن انتصر جيش المماليك[٤].

---

(١) ابن تيمية. فتاوى، ج٢٨، ص٢٤١- ٢٤٣.

(٢) المرجع السابق، ج٢٨، ص٣٩٨- ٤٠٩.

(٣) أبو زهرة. ابن تيمية، ص٤٠.

(٤) المرجع السابق، ص٤٣، ٤٤.

الباب الثالث

ابن تيمية وقضايا المعرفة والمنهج

- الفصل الأول: مصادر الإدراك المعرفي عن ابن تيمية
- الفصل الثاني: منهج ابن تيمية في تقدير الأفعال بين العقل والنقل
- الفصل الثالث: منهج البحث عند ابن تيمية: النظرية والتطبيق
- الفصل الرابع: الأصالة المنطقية عند ابن تيمية
- الفصل الخامس: مسألة المعرفة والمنهج في فكر ابن تيمية

الفصل الأول:
مصادر الإدراك المعرفي بين ابن تيمية وغيره من الأصوليين

سعد بن ناصر الشثري*

احتوى هذا البحث على خمسة مباحث وهي: الأول: الدليل واستفادة الإدراك، والثاني: صفات النفس واستفادة الإدراك، والثالث: العقل والإدراك، والرابع: الأدلة الشرعية واستفادة الإدراك، والخامس: طرق أخرى للإدراك.

المبحث الأول: الدليل

المطلب الأول: حقيقة الدليل

اختلف علماء الأصول في حقيقة الدليل هل هو الطريق الموصل إلى العلم فقط[1]، أو هو الطريق الموصل إلى المطلوب سواء كان قطعيا أو ظنيا؟

وقد تعرض ابن تيمية لهذه المسألة، وذكر أنها مسألة اصطلاحية واختار الاصطلاح الثاني فهو يقول: "ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا: الدليل هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو اعتقاد راجح ولهم نزاع اصطلاحي هل يسمى هذا الثاني دليلا أو يخص باسم الأمارة والجمهور يسمون الجميع دليلا، ومن أهل الكلام من لا يسمى بالدليل إلا الأول، ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزما للمدلول فكل ما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به عليه؛ فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر فيستدل المستدل بما

---

* أستاذ الفقه وأصول الدين، عضو هيئة كبار العلماء وعضو اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية.

(١) ممن اختار هذا الرأي الباقلاني في التقريب والإرشاد، ج١، ص٢٢١ والجويني في البرهان ج٢، ص٨٤٦، و الطوفي في شرح مختصر الروضة، ج٢، ص٦٧٣.

علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه، ثم إن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا وإن كان ظاهراً - وقد يتخلف- كان الدليل ظنيا."[1]

وبما أن المسألة اصطلاحية ورأى جمهور العلماء على أن الدليل يشمل الطريق الظني الموصل للمطلوب فاختيار رأي الجمهور أولى[2]، على أن بعض الباحثين ذكر أن كثيرا ممن منع من ذلك نظريا استعمله عند التطبق.[3]

المطلب الثاني :أثر الدليل في استفادة الإدراك

لما كان من مذهب الأشاعرة نفي تأثير الأسباب رأوا أن الدليل لا يؤثر في استفادة الإدراك ؛ لأن الله قد يخلق الإدراك بعد وجود الدليل وقد لا يخلقه[4] وقد استعرض ابن تيمية هذا الرأي فقال: "الظنون عنده بحسب الاتفاق وقد أنكر أبو المعالي وغيره عليه هذا القول إنكارا بليغا وهم معذورون في إنكاره، فإن هذا أولا مكابرة فإن الظنون عليها أمارات ودلائل.. وهذا أمر معلوم بالضرورة والشريعة جاءت به"[5].

وفي مقابلة هؤلاء طائفة أخرى هم المعتزلة، يرون أن الدليل يؤثر في الإدراك بنفسه[6]، وهذا مبني على مذهبهم في أن العبد يخلق فعل نفسه، ويشير ابن تيمية لهذه المسألة فيقول: "وقد تكلم النظار في العلم الحاصل في القلب عقب النظر والاستدلال.. ومذهب جهم ومن وافقه كأبي الحسن الأشعري أن الله خالق كل شيء لكنه لا يثبت سببا ولا قدرة مؤثرة فأنكر الطبائع و القوى

---

(١) ابن تيمية. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية** ج٩، ص١٥٦.

(٢) **البحر المحيط** ج١، ص٣٥.

(٣) من أمثلة ذلك أن الرازي اختار الاصطلاح الأول في **المحصول**، ج، ص١٥ وعند التطبيق استعمل اصطلاح الجمهور انظر المحصول ج٢، ص٥١١، ومثله الآمدي في **الإحكام** ج١، ص٢٧ اختار الاصطلاح الأول وعند التطبيق ج٣، ص٦٠ سار على الاصطلاح الثاني، والقرافي اختار الأول في **شرح تنقيح الفصول**، ص٣٣٩، وعند التطبيق سار على الاصطلاح الثاني في الفروق ج١، ص١٢٨.

(٤) لئن كان هذا مذهب الأشاعرة في الأسباب إلا أنهم يثبتون خلاف ذلك في الإدراك القطعي و يسلمونه في الإدراك الظني، انظر **التقريب والإرشاد** ج١، ص٢٢٣، **المستصفى**، ت زهير ج٤، ص٨٦، **نفائس الأصول**، ق٣، ص١١٤٤ وقد شدد الجويني في إنكار ذلك على القاضي في **البرهان**، ج٢، ص٨٨٩.

(٥) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج١٣، ص١١٣.

(٦) **الفصول**، ج٤، ص٧، **المعتمد** ج١، ص٥، **شرح العمد**، ج١، ص٢٩٠.

التي في الأعيان وأنكر الأسباب و الحِكَم فهذا لم يجعل لشيء سببا.. وأما القدرية من المعتزلة وغيرهم فبنوه على أصلهم وهو أن كل ما تولد عن فعل العبد فهو فعله لا يضاف إلى غيره فقالوا: هذا العلم متولد عن نظر العبد أو تذكر النظر"[١].

ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن الدليل مؤثر في استفادة الإدراك بجعل الله له كذلك وبذلك نثبت عموم خلق الله ؛ لقوله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو﴾ (غافر: ٦٢) وبذلك أيضا نثبت آثار المخلوقات ونجعلها أسبابا وننسب الأفعال لفاعليها كما تواترت بذلك النصوص.

المبحث الثاني: صفات النفس

المطلب الأول: المراد بصفات النفس

من المعلوم أن النفس البشرية لها صفات عديدة، ومن تلك الصفات الذكاء و الفطنة ونحو ذلك مما يؤثر على النفس بسرعة تصديق ما يرد إليها من أخبار وبسرعة التزام ما يرد إليها من الطلب، وذلك بحسب تأثر النفس بالاحتمالات الواردة عليها، ويشير ابن تيمية إلى طرف من هذا فهو يقول: "النفس لها قوتان قوة علمية نظرية وقوة إرادية عملية فلا بد لها من كمال القوتين، بمعرفة الله و عبادته"[٢].

وبالنظر في الجانب العملي نجد أن بعض العلماء قسم النفس البشرية إلى ثلاثة أنواع: أولها النفس الأمّارة بالسوء قال تعالى حكاية عن امرأة العزيز في قصة يوسف: ﴿وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي﴾ (يوسف: ٥٣). والمراد بها النفس التي يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب و المعاصي، والثاني: النفس اللوامة قال تعالى ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ (القيامة: ٢)، وهي النفس التي تذنب وتتوب فعندها خير و شر لكن إذا فعلت الشر تابت وأنابت فتسمى لوامة لأنها تلوم صاحبها على الذنوب ولأنها تتلوم أي تتردد بين الخير و الشر، والثالث المطمئنة قال تعالى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾ (الفجر: ٢٧- ٣٠). وهي النفس التي تحب الخير و الحسنات وتريده

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٥٣٠.

(٢) المرجع السابق، ج٩، ص١٣٦.

وتبغض الشر و السيئات وتكره ذلك وقد صار ذلك لها خلقا وعادة وملكة، ويعلق ابن تيمية على ذلك بقوله: "هذه صفات و أصول لذات واحدة وإلا فالنفس التي لكل إنسان هي نفس واحدة وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه"[1].

المطلب الثاني: أثر صفات النفس في الإدراك

مما وقع عليه اتفاق الأصوليين فيما اعلم أن الناس يتفاوتون في حصول الإدراك ودرجته بحسب عوامل عديدة منها اختلاف صفات النفس[2]، وقد تكلم عن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: "كون المسألة قطعية أو ظنية أمر إضافي بحسب حال المعتقدين ليس وصفا للقول في نفسه فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعا ولا ظنا، وقد يكون الإنسان قوي الذهن سريع الإدراك فيعرف من الحق ويقطع به مالا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علما ولا ظنا، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال و الناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس صفة ملازمة للقول المتنازع فيه حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد وهذا مما يختلف فيه الناس"[3].

ولكن موطن الإشكال هو بالنسبة لشخص واحد، هل تختلف أحواله، فالمعتزلة يمنعون ذلك قال أبو الحسين البصري: "الطريق إلى الاعتقادات و الظنون لا يختلف في الشخص الواحد بل إذا كان طريقا إلى الظن شيء أو اعتقاده ووجد في شيء آخر كان طريقا إلى اعتقاده أو ظنه"[4]، والأشاعرة يرون إمكان ذلك في الإدراك الظني دون الإدراك القطعي، قال الغزالي: "الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها بل يختلف ذلك بالإضافات فرب دليل يفيد الظن لزيد وهو بعينه لا

---

(١) المرجع السابق، ج٩، ص٢٩٤.

(٢) الغزالي. المستصفى، ج٤، ص٥٣، بدائع الفوائد، ج٣، ص٢٧١، مختصر الصواعق المرسلة، ص٦٢٩، شرح العمد، ج٢، ص١٤٥، ١٣٩.

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢١١، منهاج السنة النبوية، ج٥، ص٩١.

(٤) المعتمد، ج٢، ص٢٨٦.

يفيد الظن لعمرو مع إحاطته به، وربما يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال"..ثم قرر بعد ذلك أن الأدلة القطعية بخلاف الأدلة الظنية[1].

أما أهل السنة فيرون أن الشخص الواحد قد تختلف أحواله مما يؤثر على استفادة القطع والظن بل و الشك كما أشار إلى ذلك ابن تيمية في النقل السابق وقال أيضا: "ويدلك على ذلك كثرة نزاعهم مع ذكائهم في مسائل ودلائل يجعلها أحدهم قطعية الصحة و يجعلها الآخر قطعية الفساد بل الشخص الواحد يقطع بصحتها تارة وبفسادها أخرى"[2]، وابن قدامة لما ذكر كلام الغزالي المتقدم قال عنه: "قلنا هذا باطل"[3]، وقال ابن قيم الجوزية: "إنما يعرض الشك للمكلف بتعارض أمارتين فصاعدا عنده فتصير المسألة مشكوكا فيها بالنسبة إليه فهي شكية عنده وربما تكون ظنية لغيره أو له في وقت آخر وتكون قطعية عند آخرين، فكون المسألة شكية أو ظنية أو قطعية ليس وصفا ثابتا لها بل هو أمر يعرض لها عند إضافتها إلى حكم المكلف"[4].

والناظر لنفسه يجد اختلاف أحوالها ما بين زمان وآخر فمرة يجد من نفسه النشاط وعدم المشغلات والمكدرات ومرة يجد من نفسه خلاف ذلك.

المبحث الثالث: العقل

المطلب الأول: حقيقة العقل

كثر الاختلاف بين العلماء في حقيقة العقل وسبب ذلك أن كل واحد منهم راعى ناحية و غفل عن أخرى[5]، وبتصفح كلام ابن تيمية في هذه المسألة نجد أنه نبه إلى أمور:

أولها: نفي كون العقل ذاتا مستقلة بنفسها، وإنما هو أمر قائم بغيره، فهو يقول: "العقل في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وكلام الصحابة و التابعين و سائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل

---

(١) الغزالي. المستصفى، ج٤، ص٥٣، وانظر ج ٤، ص٨٦.

(٢) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٨.

(٣) ابن قدامة. روضة الناظر، ج٣، ص٩٩٦.

(٤) بدائع الفوائد، ج٣، ص٢٧١.

(٥) انظر أبو يعلى. العدة، ج١، ص٨٣- ٨٨.

سواء سمي عرضا أو صفة ليس هو عينا قائمة بنفسها"[1]، ومقصوده الرد على طائفة الفلاسفة القائلين بأن العقل ذات و يدعون ثبوت عقول عشرة، ويدلل ابن تيمية على رأيه في ذلك بأن النصوص الشرعية جاءت باستخدام العقل على أنه مصدر بل وعلى أنه فعل قال تعالى: ﴿لعلكم تعقلون﴾ (البقرة: ٧٣). ونحو ذلك من النصوص[2].

وثانيها: أن لفظ العقل مشترك بين معان متعددة فهو يقول: "العقل يراد به الغريزة التي بها يعلم و يراد بها أنواع من العلم و يراد بها العمل بموجب ذلك العلم"[3]، ويقول: "من الناس من يقول العقل هو علوم ضرورية ومنهم من يقول هو العمل بموجب تلك العلوم والصحيح أن العقل يتناول هذا وهذا وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع والمضار"[4].

وثالثها: أن العقول تتفاوت وليست على مرتبة واحدة كما يحكى عن المعتزلة والأشاعرة[5]، يقول ابن تيمية: "الناس متباينون في نفس عقلهم الأشياء من بين كامل وناقص"[6].

ورابعها: اقتران العلم والعمل في مسمى العقل النافع قال ابن تيمية: "العقل لا يسمى به مجرد العلم الذي يعمل به والعمل بالعلم"[7] واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ (الحج: ٤٦).

المطلب الثاني: استفادة الإدراك بالعقل

سلك ابن تيمية مسلكا وسطا فيما يتعلق بالعقل، فابن تيمية لا يبطل دلالة العقل وهو في نفس الوقت يقول بأن العقل لا يعارض الشرع مطلقا مما دعاه إلى تأليف كتابه العظيم (درء تعارض العقل و النقل) المطبوع في أحد عشر مجلدا.

---

(١) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٩، ص٢٧١.

(٢) المرجع السابق، ج٩، ص٢٨٦.

(٣) المرجع السابق، ج٧، ص٥٣٩.

(٤) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٩، ص٢٨٧.

(٥) ابن تيمية. **المسودة**، ص٥٦٠.

(٦) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٩، ص٣٠٩.

(٧) المرجع السابق، ج٩، ص٢٨٧.

وذكر أن العقل إن أريد به الغريزة التي يتم بها الإدراك فهذا العقل (شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة)[1].

وإن أريد بالعقل العلوم الحاصلة بواسطة هذه الغريزة، وهذه العلوم لم يقف منها ابن تيمية موقفا واحدا بل قسّمها تقسيمات عديدة، منها ما يقطع بصحته، ومنها ما يظن كونه دليلا عقليا لكنه في حقيقة الحال لا يكون كذلك مما جعل العلماء المعتمدين على العقل يختلفون كثيرا، يقول ابن تيمية في تقرير ذلك: "هذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيرا قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء، ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادرا، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة و المتكلمين له طريقته في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر"[2]، وكذلك من الأدلة العقلية ما هو ظاهر واضح و منها ما هو خفي كما أشار إلى ذلك في النقل السابق، ولما قيل له بأن الأدلة العقلية مشتركة قال: "بل في بعضها من الغموض أكثر مما في كثير من السمعيات وجحد ذلك مكابرة"[3].

ومع ما سبق فإن الناظر في الأدلة العقلية ربما خطر له بسبب نظره أنواع من الشبهات يحسبها أدلة لفرط تعطش القلب إلى معرفة الحق ولا شك أن الشيطان يلقي الشبهات في قلوب العباد كما يلقي الشهوات[4].

وهذا هو الذي دعا ابن تيمية إلى التحذير من القول بأن العقول تستقل بمعرفة المسائل الأصولية[5].

ويستدل ابن تيمية على ذلك بأن جميع الأمم التي ضلت الطريق "يزعمون أن لهم العقل والرأي والقياس العقلي والأمثال المضروبة ويسمون أنفسهم الحكماء والفلاسفة ويدعون الجدل والكلام.. ويصفون أتباع المرسلين بأنهم سفهاء وأراذل وضلّال"[1].

---

(١) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، ص ٨٩.

(٢) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٢، ص٢٢.

(٣) ابن تيمية. **المسودة**، ص٤٦١.

(٤) الطحاوي. **شرح العقيدة الطحاوية**، ص١٨٣.

(٥) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٥، ص١٦، ١٩.

وقد أنكر ابن تيمية نسبة القول بأن العقل لا يستدل به على المسائل الأصولية إلى السلف أو أهل السنة قال ابن تيمية : "ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد وليسوا أهل نظر واستدلال وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حكي إنكار النظر عن بعض أئمة أهل السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم، فيقال لهم : ليس هذا بحق"[٢].

واستدل ابن تيمية على أن السلف وأهل السنة رحمهم الله لا ينفون دلالة العقل بأمرين :

الأول: أن السلف وأهل السنة يتفقون على قبول ما جاء في القرآن، والله قد أمرنا بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في آيات كثيرة، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة أنه أنكر ذلك بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر[٣].

الثاني: أن السلف والأئمة رضوان الله عليهم كانوا يستعملون القياس العقلي بطريق الأولى على النحو الذي ورد به القرآن في الأمثال التي ضربها الله للناس[٤]، والإمام أحمد إمام أهل السنة في عصره قد استعمل ذلك واحتج بعدة حجج من الأقيسة العقلية[٥].

وذكر ابن تيمية أن سبب نسبة هذا القول لأهل السنة أحد الأسباب الآتية :

- الأول : أن مسمى النظر والاستدلال قد يفهم أن المراد منه ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم واستدلالهم، فإذا أنكره أهل السنة اعتقد المخالف أن إنكار ذلك مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال[٦]، ومن أمثلة ذلك استخدام بعض المخالفين للقياس التمثيلي في حق الله مما ينكره أهل السنة[٧].

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ، ج١٠ ، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ج٤ ، ص٥٥.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها، بيان تلبيس الجهمية، ج١ ، ص٢٤٥.

(٤) الاستقامة ج١ ، ص٣٢٦ ، ج٢ ، ص٥٣٦.

(٥) الاستقامة، ج٢ ، ص٥٣٥ ، بيان تلبيس الجهمية، ج٢ ، ص٥٤٢- ٥٤٧.

(٦) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٤ ، ص٥٥.

(٧) ابن تيمية. بيان تلبيس الجهمية، ج٢ ، ص٥٣٦.

- الثاني: أن المخالف يسمع أن أهل السنة يقولون: للحكم في موارد النزاع للكتاب والسنة، فإذا قال المخالف: بيننا و بينكم العقل قالوا: نحن ما نحكم إلا الكتاب والسنة مما هو شعار أهل السنة والجماعة بل وحقيقة الإيمان، فيظن المخالف أنهم ينكرون دلالة العقل[١].

- الثالث: أن بعض أهل الحديث والسنة قد ينفي حصول العلم بغير الطريق التي يعرفها حتى ينفي أكثر الدلالات العقلية من غير حجة على ذلك[٢]. فينسب إلى إنكار حجة العقل.

ويصحح ابن تيمية نسبة هذا القول إلى بعض أهل التصوف فهو يقول: "وكثير من المتصوفة يذمون العقل ويعيبونه ويرون أن الأحوال العالية و المقامات الرفيعة لا تحصل إلا مع عدمه ويقرون من الأمور بما يكذب به صريح العقل ويمدحون السكر و الجنون والوله وأمورا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتمييز، كما يصدقون بأمور يعلم بالعقل الصريح بطلانها ممن لم يعلم صدقه"[٣].

ومن خلال ذلك توصل ابن تيمية إلى أن الأدلة النقلية كتابا وسنة جاءت بالأدلة العقلية الصحيحة الواضحة التي يحتاج إليها في المطالب الدينية "فالرسل قد هدوا الخلق وأرشدوهم إلى دلالة العقول عليها، فهي عقلية شرعية بهدايتهم وإرشادهم وتنبيههم للمعقول صارت معلومة بالعقل والأمثال المضروبة والأقيسة العقلية"[٤].

وقد نسب ابن تيمية هذا الرأي إلى أهل السنة وسلف الأمة فقال: "الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان من أن - الله سبحانه وتعالى- بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه"[٥]، فالأدلة الشرعية جاءت بخلاصة الأدلة العقلية الصافية عن الكدر، فهي تأتي بأشياء

---

(١) ابن تيمية. بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٢٤٥.

(٢) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٣٨.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص ٣٣٨.

(٤) المرجع السابق، ج٤، ص٢١٠، انظر: الاستقامة، ج١، ص٣٢٦، التدمرية، ص٩٣.

(٥) ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٩.

تذعن لها العقول مما قد لا تهتدي إليه بنفسها وتحذف ما قد يقع في الأدلة العقلية من الشبهات والأباطيل[1].

ويلخص ابن تيمية مذهبه في استفادة الإدراك بالعقل بقوله: "العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلا بذلك، لكنه غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس و النار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، و إن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورا حيوانية قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما قد يحصل للبهيمة، فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، ولم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقا وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به"[2].

المبحث الرابع: الأدلة الشرعية

المطلب الأول: المراد بالأدلة الشرعية

حرر ابن تيمية المراد بالأدلة الشرعية، التي هي طرق الأحكام الشرعية، والتي يتكلم العلماء في علم الأصول وذكر أنها:

١- الكتاب الذي هو القرآن الكريم وذكر أنه لم يختلف أحد من الأئمة في حجيته.

٢- السنة المتواترة قال: ومذهب جميع السلف العمل بها خلافا للخوارج.

٣- أخبار الآحاد عن النبي ﷺ قال: وهذه مما اتفق أهل العلم على اتباعها من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم ،وقد أنكرها بعض أهل الكلام.

٤- الإجماع وهو متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة.

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٣٣٨.

٥- القياس على النص والإجماع وهو حجة عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرا من أهل الرأي أسرف فيه حتى استعمله قبل البحث عن النص ورد به بعض النصوص واستعمل الفاسد منه، ومن أهل الكلام وأهل الحديث من ينكره رأسا، والحق فيها متوسط بين الإسراف والنقص.

٦- الاستصحاب وفيه خلاف أهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، أم حجة في اعتقاد العدم؟!

٧- المصالح المرسلة وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه فهذه الطريق فيها خلاف مشهور واختار ابن تيمية عدم حجية هذا النوع من الأدلة لأن " من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالبا وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة التحسين العقلي، قال ابن تيمية: " والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة.. لكن ما اعتقده العقل مصلحة وأن الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة.. وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة"[1].

المطلب الثاني: استفادة الإدراك من الأدلة الشرعية:

أهل السنة يعظمون الأدلة الشرعية ويرون أنها كافية للحكم على جميع الحوادث فهذا مثلا الإمام الشافعي رحمه الله يقول: "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"[2]، والمنصوص عن الإمام أحمد رحمه الله أن الآثار وافية بعامة الحوادث[3]، والشاطبي يقول: "إن الشريعة بيّنت أن حكم الله على العباد لا يكون إلا بما شرع في دينه وعلى ألسنة أنبيائه ورسله"[1] وابن تيمية قال بمثل قول هؤلاء: "كل ما يحتاج الناس إليه

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١١، ص٣٣٩- ٣٤٥.

(٢) الشافعي. الرسالة، ص٢٠.

(٣) ابن تيمية. المسودة، ص٥٢٠.

دينه وعلى ألسنة أنبيائه ورسله"[1] وابن تيمية قال بمثل قول هؤلاء: "كل ما يحتاج الناس إليه في دينهم فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا"[2] ويقول: "فيأخذ المسلمون جميع دينهم من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وليس ذلك مخالفا للعقل الصريح، فإن ما خالف العقل الصريح فهو باطل وليس في الكتاب والسنة والإجماع باطل"[3]. ويستدلون على ذلك بالنصوص الواردة في كمال الشريعة وتفصيلها لحكم كل شيء قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ (المائدة: ٣)، وقال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ (النحل: ٨٩). ومما يدل على ذلك أن الله أمرنا برد التنازع في كل شيء إليه وإلى سنة رسوله ﷺ قال تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ (النساء: ٥٩).

ولما أورد عليهم المخالف أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية، ويستحيل إحاطة المتناهي بغير المتناهي[4]، وأننا نجد مسائل كثيرة لا نص فيها[5].

أجابوا عن ذلك بأجوبة عديدة منها :

١- أن المتناهي قد يطلق قواعد كلية وأحكاما عامة تشمل غير المتناهي.

٢- أن أفعال العباد متناهية فالله هو الخالق لها والعالم بها لا يعجزه إصدار أحكام لها.

٣- أن النصوص وإن كانت الألفاظ فهي متناهية المعاني[6].

٤- وعدم علمنا بالنص الوارد في بعض المسائل لا يدلنا على عدم النص فيها[7].

يقول ابن تيمية: "النصوص دالة على عامة الفروع الواقعة كما يعرفه من يتحرى ذلك ويقصد الإفتاء بموجب الكتاب والسنة ودلالتها وهذا يعرفه من يتأمل ممن يفتي في اليوم بمائة فتيا

---

(١) الشاطبي. **الاعتصام**، ج٢، ص٤٥.

(٢) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج١٧، ص٤٤٣.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٧.

(٤) الزركشي. **البرهان**، ص٢، ص٧٤٣، الغزالي. **المنخول من تعليقات الأصول**، ص٣٢٧.

(٥) **العدة**، ج٤، ص١٣١٩، **التبصرة**، ص٤٣٤، **البرهان**، ج٢، ص٧٦٤.

(٦) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٣٤، ص٢٠٦، ابن القيم. **إعلام الموقعين**، ج١، ص٣٣٤.

(٧) ابن حزم. **الإحكام**، ج٢، ص٤٩٠.

أو مائتين أو ثلاثمئة أو أكثر أو أقل وأنا قد جربت ذلك، ومن تدبر ذلك رأى أهل النصوص دائما أقدر على الإفتاء وأنفع للمسلمين في ذلك"[1].

وينبه ابن تيمية إلى أسباب عدم قدرة الناس على استخراج أحكام الحوادث الجديدة من النصوص ومن أهم تلك الأسباب:

١- عدم طلب الهداية من رب العالمين من خلال التذلل بين يديه بالدعاء والمسألة، واستشعار معنى قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ (الفاتحة: ٥). ولهذا أهل الجنة يقولون: ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾ (الأعراف: ٤٣). يقول ابن تيمية: "وحقيقة الأمر أن العبد مفتقر إلى ما يسأله من العلم والهدى طالب سائل، فبذكر الله والافتقار إليه يهديه الله ويدلّه كما قال: (يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم)"[2].

٢- الغفلة عن مطالعة الأدلة الشرعية وعدم بذل الأسباب في تحصيل العلم من الأدلة الشرعية، قال ابن تيمية: "النظر النافع أن يكون في دليل، فإن النظر في غير دليل لا يفيد العلم بالمدلول عليه، والدليل هو الموصل إلى المطلوب والمرشد إلى المقصود، والدليل التام هو الرسالة"[3]، وقال: "وأما الناظر في المسألة فهذا يحتاج إلى شيئين: إلى أن يظفر بالدليل الهادي وإلى أن يهتدي به وينتفع، فأمره الشرع بما يوجب أن ينزل على قلبه الأسباب الهادية ويصرف عنه الأسباب المعوقة... ومما يوضح ذلك أن الطالب للعلم بالنظر والاستدلال والتفكر والتدبر لا يحصل له ذلك إن لم ينظر في دليل يفيده العلم بالمدلول"[4].

وقد جاءت الآيات حاثة على الاهتداء بهدي القرآن، قال تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ (البقرة: ٢). وقال تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى

---

(١) ابن تيمية. **الاستقامة**، ج١، ص١٢.

(٢) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٤، ص٣٩، والحديث أخرجه مسلم برقم ٢٥٧٧.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٥٩.

(٤) المرجع السابق، ج٤، ص٣٨.

صراط مستقيم﴾ (المائدة: ١٥- ١٦)، ومثل الكتاب سنة النبي ﷺ المعبر عنها بالحكمة في قوله تعالى: ﴿واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به﴾ (البقرة: ٢٣١).

٣- تقديم آراء الرجال والاستدلالات التي يظن أنها عقلية على الأدلة الشرعية كما قال تعالى محذرا من ذلك: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم و لا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾ (الأعراف: ٣)، قال ابن تيمية: "سبيل الضلال والجهل أن يبتدع بدعة برأي رجال وتأويلاتهم ثم يجعل ما جاء به الرسول تبعا لها ويحرف ألفاظه ويتأول على وفق ما أصّلوه، وهؤلاء تجدهم في نفس الأمر لا يعتمدون على ما جاء به الرسول ولا يتلقون الهدى منه ولكن ما وافقهم قبلوه وجعلوه حجة لا عمدة، وما خالفهم تؤولوه كالذين يحرفون الكلم عن مواضعه أو فوّضوه كالذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني"[١].

٤- المعارضات الشيطانية؛ فإن الشيطان ما زال يلقي الشبهات في القلوب ويوحي إلى أوليائه الشك والريب، قال تعالى: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون﴾ (الأنعام: ١٢١)، قال ابن تيمية: "فإذا كان الناظر في دليل هادٍ كالقرآن وسلم من معارضات الشيطان، تضمن ذلك النظر: العلم والهدى، ولهذا أمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند القراءة... وأما النظر في مسألة معينة وقضية معينة لطلب حكمها، والتصديق بالحق فيها، والعبد لا يعرف ما يدله على هذا أو هذا، فمجرد هذا النظر لا يفيد بل قد يقع له تصديقات يحسبها حقا وهي باطل، وذلك من إلقاء الشيطان... وكذلك إذا كان النظر في الدليل الهادي وهو القرآن. فقد يضع الكلم في غير مواضعه ويفهم مقصود الدليل فيهتدي بالقرآن، وقد لا يفهمه أو يحرف الكلم عن مواضعه فيضل به وكون ذلك من الشيطان"[٢].

المطلب الثالث: استفادة اليقين من الأدلة اللفظية

يقرر ابن تيمية طرق تحصيل اليقين فيقول: "وأما كيف يحصل اليقين فبثلاثة أشياء أحدها: تدبر القرآن، والثاني تدبر الآيات التي يحدثها الله في الأنفس والآفاق التي تبين أنه حق، والثالث

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص٤٤٤.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ٣٦- ٣٧.

العمل بموجب العلم، قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (فصلت: ٥٣). والضمير عائد على القرآن... فبين سبحانه أنه يري الآيات المشهودة ليبين صدق الآيات المسموعة"[١]، ومما يدل على أن العمل يفيد اليقين قوله تعالى: ﴿ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا﴾ (النساء: ٦٦).

وينكر ابن تيمية قول من يقول بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، قال رحمه الله: "منهم من يقول: الأدلة اللفظية لاتفيد اليقين بمراد المتكلم، وقد بسطنا الكلام على فساد ذلك"[٢]، ويبين ابن تيمية أن هذا القول انفرد به الرازي فهو يقول: "وكتب أصول الدين لجميع الطوائف مملوءة بالاحتجاج بالأدلة السمعية الخبرية لكن الرازي طعن في ذلك"[٣]، وقال: "الرازي مع أنه أعظم الناس طعنا في الأدلة السمعية حتى ابتدع قولا ما عرف به قائل مشهور غيره وهو أنها لاتفيد اليقين"[٤].

المبحث الخامس: طرق أخرى للإدراك

المطلب الأول: الإلهام والكشف

ذكر ابن تيمية أن للناس ثلاثة أقوال في حجية الإلهام، فهناك طائفة جعلوه دليلا مطلقا، وطائفة أنكرت كونه دليلا على الإطلاق، والقول الثالث أنه مرجح عند تساوي الأدلة. قال ابن تيمية مختارا القول الثالث: "فإذا اجتهد السالك في الأدلة الشرعية الظاهرة فلم ير فيها ترجيحا وألهم حينئذ رجحان أحد الفعلين مع حسن قصده وعمارته بالتقوى، فإلهام مثل هذا دليل في حقه"[٥]، واستدل على ذلك بعدد من الأدلة أظهرها ما يأتي:

١- حديث: "البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون"[٦].

---

(١) المرج ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج ٣، ص٣٣٠.

(٢) المرجع السابق، ج١٧، ص٤٤٥ وانظر: ج١١، ص٣٢٧، ج١٦، ص٤٣٣.

(٣) المرجع السابق، ج١٣، ص١٣٩.

(٤) المرجع السابق، ج١٣، ص١٤١.

(٥) المرجع السابق، ج١٠، ص٤٧٣.

(٦) المرجع السابق، ج١٠، ص٤٧٤.

والذي يظهر أن المراد بالحديث العمل بالاحتياط وترك مواطن الاختلاف، وليس المراد به الخواطر الواردة على القلب.

٢- حديث: "اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله" ثم قرأ: ﴿إن في ذلك لآيات للمتوسمين﴾[١].

وهذا إن صح لعل المراد به التصرفات البشرية والحوادث الكونية، وليس المراد به الأحكام الشرعية.

٣- أن الله فطر قلوب عباده على الحنيفية من محبة المعروف وبغض المنكر، فالقلوب مفطورة على الحق[٢].

لكن من المعلوم أن الفطرة يعرض لها ما يغيرها من غير شعور العبد بذلك، ولو صح هذا الاستدلال لكان حجة مطلقا، والشيخ لا يقول بذلك.

ولهذا فإن جماهير الأصوليين عملوا على عدم الالتفات إلى هذه الخواطر مما جعل الغزالي وابن قدامة يقولان عن ذلك: "هذا هوس لأن ما لا يعبر عنه لا يدرى أهو وهم أم تحقيق؟ فلابد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه"[٣].

وقد يكون ابن تيمية لا يريد بذلك استخراج الحكم الشرعي وإنما مراده ما يسمى عند الأصوليين بتحقيق المناط كما يقذف في قلب الإنسان أن الخاطب غير كفء، أو أن الشاهد فاسق، فيطلب دليل ذلك انظر إليه وهو يقول: "من أسباب الوجوب والتحريم والإباحة ما قد يكون ظاهراً... ومنه ما قد يكون خفياً يعرف بطريق الكشف وذلك يقع كثيراً في أمتنا، مثل أن يقدم لبعضهم طعام فيكشف له أنه مغصوب فيحرم عليه أكله وإن لم يحرم ذلك على من لم يعلم ذلك... فمثل هذا إذا كان الشيخ من المعروفين بالصدق والإخلاص كان مثل هذا من مواقع الاجتهاد الذي يصيب فيه تارةً ويخطئ أخرى"[٤].

---

(١) ابن حنبل، أحمد. المسند، حديث رقم (١٧٧٤٢) من حديث أبي ثعلبة بسند جيد، ج٤، ص١٩٤، وبنحوه أخرجه مسلم. صحيح مسلم، حديث رقم (٢٥٥٣)، وانظر الترمذي، الجامع الصحيح، حديث رقم (٢٣٨٩) بلفظ "البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عله الناس من حديث النواس بن سمعان.

(٢) أخرجه الترمذي، انظر الجامع الصحيح، حديث رقم (٣١٢٥) وفي سنده عطية العوفي، وهو ضعيف.

(٣) الغزالي. المستصفى، ج٢، ص٤٧٤، ابن قدامة. روضة الناظر، ج٢، ص٥٣٦.

(٤) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١١، ص٤٢٨.

والباحث لا يقوى على جعل الإلهام دليلاً ترجح به أدلة الكتاب والسنة بعضها على بعض، خصوصاً أن المكلف قد يظن أن الوساوس الواردة عليه من الإلهام المحمود شرعاً، ولا ضابط في التفريق بينهما، وهذا ما دعا ابن تيمية إلى وجوب عرض الإلهام والكشف على القرآن والسنة فهو يقول: "فالمحدَث وإن كان يلهم ويحدث من جهة الله فعليه أن يعرض ذلك على الكتاب والسنة فإنه ليس بمعصوم"(١)، ويقول: "فليس في المحدَثين الملهمين أفضل من عمر كما قال ﷺ: "إنه قد كان في الأمم قبلكم محدَثون فإن يكن في أمتي أحد منهم فعمر"(٢) وقد وافق عمر ربه في عدة أشياء، ومع هذا كان عليه أن يعتصم بما جاء به الرسول ﷺ، ولا يقبل ما يرد عليه حتى يعرضه على الرسول ﷺ، ولا يتقدم بين يدي الله ورسوله بل يجعل ما ورد عليه إذا تبين له فيرجع إلى السنة. وكان أبو بكر يبيّن لعمر أشياء خفيت عليه فيرجع عمر إلى بيان الصديق وإرشاده وتعليمه كما جرى يوم الحديبية، ويوم مات الرسول ﷺ، ويوم ناظره في مانعي الزكاة وغير ذلك، وكانت المرأة ترد عليه قوله وتذكر الحجة من القرآن فيرجع إليها كما جرى في مهور النساء ؛ ومثل هذا كثير، فكل من كان من أهل الإلهام والخطاب والمكاشفة لم يكن أفضل من عمر فعليه أن يسلك سبيله في الاعتصام بالكتاب والسنة تبعا لما جاء به الرسول ﷺ ولا يجعل ما جاء به الرسول تبعا لما ورد عليه"(٣).

المطلب الثاني: الرؤيا المنامية

يقرر ابن تيمية أن الرؤيا المنامية ليست طريقا صحيحا للأحكام، يقول رحمه الله: "رائي المنام قد يكون كاذباً ؛ وبتقدير صدقه قد يكون الذي أخبر بذلك شيطان، والرؤيا المحضة التي لا دليل على صحتها لا يجوز أن يثبت بها شيء بالاتفاق، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٢٢٦.

(٢) البخاري. صحيح البخاري، حديث رقم (٣٤٦٩).

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٧٤، وانظر ج١١، ص٦٥.

قال : "الرؤيا ثلاثة : رؤيا من الله ورؤيا مما يحدّث به المرء نفسه، ورؤيا من الشيطان"[1]، فإذا كان جنس الرؤيا تحته ثلاثة أنواع فلابد من تمييز كل نوع منها"[2].

فاحتمال كذب الرائي واحتمال أن تكون من إلقاء الشيطان سببان في عدم الاعتماد على الرؤيا في إدراك الأحكام ؛ وهنا سبب ثالث وهو احتمال الخطأ في تعبير الرؤيا، كما قال ابن تيمية : "المكاشفات يقع فيها الصواب والخطأ نظير ما يقع في الرؤيا وتأويلها"[3]، فتأويل الرؤيا محل اجتهاد يقع فيه الخطأ والصواب ؛ لأن "تعبير الرؤيا مداره على القياس والاعتبار والمشابهة التي بين الرؤيا وتأويلها، ويؤخذ ذلك مما في الأسماء واللغات من الاستعارة والتشبيه"[4].

---

(١) مسلم. صحيح مسلم، حديث رقم (٢٢٦٢)، وحديث رقم (٢٢٦٣) مع التردد في كونها مرفوعة من حديث أبي هريرة أو من كلام ابن سيرين، وانظر ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج١٧، ص٥٢٢، وفي حديث أبي قتادة (الرؤيا من الله والحلم من الشيطان) وانظر البخاري. **صحيح البخاري**، حديث رقم (٦٩٨٤).

(٢) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٢٧، ص٤٥٨، وانظر ج١٠، ص٦١٢، ج١٢، ص٢٧٨، ج١٧، ص ٥٢٢، ص٥٣٢.

(٣) المرجع السابق، ج١١، ص٤٢٨.

(٤) المرجع السابق، ج٢٠، ص٨٢.

الفصل الثاني :

منهج ابن تيمية في تقدير الأفعال بين العقل والنقل

عبد المجيد النجار*

تمهيد :

إنّ التماس بين الشرع والعقل في تقدير الفعل الإنساني ، كان منشأ لقضية كبرى في الفكر الإسلامي قديمه وحديثه ؛ إذ بُحثت في علوم مختلفة ، أهمّها علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، وتحت مسمّيات متعدّدة ، من أشهرها في القديم اسم "السمع والعقل" و"النقل والعقل" و"التحسين والتقبيح" ، وفي الحديث اسم "العقل والنصّ" و"سلطة النصّ الديني". وقد كانت للآراء النظرية في هذه القضية آثار عملية بالغة الأهمّية في التشريع الفقهي خاصّة ، وفي مجرى الحياة بصفة عامّة ، بل لعلها كانت أحد العوامل ذات الأثر في تطوّر المسار الحضاري للأمّة الإسلامية في تعرّجاته بين الصعود والهبوط.

وقد انشقّ البحث في هذه المسألة إلى أربعة عناصر أساسية مترابطة ، يجيب كلّ منها على سؤال من الأسئلة الأربعة التالية : السؤال الأول ، هل أفعال الإنسان تحمل قيمة ذاتية ثابتة أو قيمتها تضفى عليها من قِبل الشرع؟ والثاني ، هل وسيلة التقييم (كشف القيمة) لتلك الأفعال هي الشرع وحده ، أو العقل وحده ، أو هما مشتركان ، وبأيّ قدر يكون ذلك الاشتراك؟ والثالث ، ما هي جهة الإلزام بالفعل فعلاً وتركاً ، هل هي الشرع وحده ، أو العقل وحده ، أو هما مشتركان ، وبأيّ قدر يكون ذلك الاشتراك؟ والرابع ، ما هي الجهة التي تقدّر الجزاء على الفعل ثواباً وعقاباً ، هل هي الشرع وحده ، أو العقل وحده ، أو هما مشتركان ، وبأيّ قدر يكون ذلك الاشتراك؟ [1].

---

* أستاذ الفلسفة الإسلامية والامين العام المساعد للمجلس الاوربي الاسلامي للافتاء والبحوث ومدير مركز الدراسات الانسانية- فرنسا.

(١) بالنظر إلى شمول المسألة لهذه العناصر الأربعة آثرنا أن نعبّر عنها بتعبير "تقدير الفعل الإنساني" دون الأسماء التي أوردناها آنفا ، لما رأينا من أنّ هذا التعبير تشمل دلالته كلّ هذه العناصر بخلاف تلك الأسماء.

وفي الجواب على هذه الأسئلة انتظم الباحثون قديماً وحديثاً بين طرفين ووسط. ففي أحد الطرفين، ذهب جماعة إلى ما يشبه الإلغاء لأيّ دور عقلي في تقدير الأفعال في مراحل التقدير الأربعة الآنفة الذكر، وقصروا الأمر على الشرع وحده. وفي الطرف الثاني، ذهب جماعة إلى ما يشبه الإلغاء لأيّ دور للشرع في ذلك التقدير في أغلب مراحله وأهمّها، وقصروا الأمر على العقل وحده. وفي الوسط ذهبت قلّة من المحقّقين إلى تقرير تكاملٍ بين العقل والنقل في تقدير الأفعال، وأُسند إلى كلّ منهما في ذلك دور يتناسب مع طبيعته، ويقف فيه عند الحدود المقدّرة له من قِبل مرسل الوحي وخالق العقل.

وقد كان الإمام ابن تيمية ممّن خاض في هذه القضية بالتفصيل، وذلك ضمن منهجه العامّ الذي أقامه على درء التعارض بين النقل والعقل، وألّف فيه المؤلّفات المستقلّة، كما تناوله في كثير من مؤلّفاته العامّة ورسائله وفتاواه. وقد كان له في هذا الأمر رأي اجتهادي مستقلّ كعادته في كثير من آرائه، انتهى فيه إلى تقرير مسلك وسط يقوم على درء التعارض بين النقل والعقل، وإقامة التكامل بينهما في تقدير الفعل الإنساني، وكان لرأيه ذلك أثر في مجمل مساره الفكري، وفي اجتهاداته الفقهية ورؤاه الإصلاحية، كما كان له أثر في من جاء بعده من تلاميذه، وفي التيارات الفكرية والحركات الإصلاحية التي تأثّرت به وانتسبت إليه. وذلك ما نحاول بيانه في هذا البحث ضمن العناصر التالية:

١- السياق التاريخي للقضيّة كما انتهت إليه عند ابن تيمية:

أثار الفكر الإسلامي في كلّ من علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، قضيّة العلاقة بين العقل والنقل في تقدير أفعال الإنسان تقويما وإلزاما منذ وقت مبكّر، وظلّ يطوّر القول فيها مع تطوّر الحركة الثقافية الإسلامية عبر الزمن، حتى تشقّق البحث في هذه المسألة إلى العناصر الأربعة الآنفة الذكر، وانتهى عند عصر ابن تيمية إلى جملة من الآراء، ينتظمها تيّاران بارزان، يمثّل كلّ منهما مدرسة ذات رؤية متكاملة للقضيّة في متعدّد عناصرها. وعلى هوامش ذينك التيارين قد تبرز آراء مخالفة لهما في عنصر من العناصر أو في رأي من الآراء، دون أن يتألّف منها تيّار ثالث ذو رؤية متكاملة. ويميل أحد هذين التيارين إلى إعطاء دور للعقل في تقدير أفعال الإنسان في نطاق دور الشرع فيها قد يبلغ مبلغ الشطط أحيانا، ويمكن أن نسمّيه تبعا لذلك بالتيّار

العقلي. بينما يميل التيار الثاني إلى التقليص من ذلك الدور، بما ينتهي أحيانا إلى الشطط أيضا، ويمكن أن نسمّيه تبعا لذلك بالتيار الشرعي، ولكلّ من التيارين فيما اختاره من الآراء وما شطّ فيه منها أسباب، كما له في ذلك نتائج ذات أثر في مسار الحياة الإسلامية الفكرية والعملية.

أ- التيّار العقلي:

قد يكون هذا التيّار هو الأوّل نشوءاً في بحث هذه المسألة بحثا نظريا، فتكون الآراء الناشئة فيه هي الأقدم زمنا على مستوى التقرير النظري، والآراء المقابلة لها إنّما نشأت ردّاً عليها في نطاق الحوار الذي كان جاريا في ساحة الفكر الإسلامي بين مختلف المذاهب والتيارات والفرق. وتندرج الأسبقية بالنسبة لآراء هذا التيار، ضمن الأسبقية في الآراء ذات الصبغة العقلية، التي كان المعتزلة من أبرز روّادها منذ أوائل القرن الثاني، وهي التي تأسّس عليها علم الكلام؛ إذ المعتزلة هم الذين يمثّلون الطرف الأبرز والأكثر شططاً ضمن هذا التيّار العقلي في مسألة تقدير أفعال الإنسان، وإن كان يرافقهم فيه على أقدار متفاوتة آخرون من أصحاب المذاهب ومن أعلام الأفراد. ويقوم رأي هذا التيّار في هذه القضية على منظومة متكاملة ذات أربعة أفكار ينبني بعضها على بعض حتى تبلغ تمامها. وبقطع النظر عن تفاصيل هذه الأفكار وتفاصيل أدلّتها ومبرّراتها، فإنّ خلاصتها تتمثّل فيما يلي:

أولاً: القيمة الذاتية للأفعال: معنى هذه المقولة أنّ كلّ فعل من أفعال الإنسان يحمل في نفسه قيمة حسن أو قبح يوصف من أجلها بكونه حسناً أو قبيحا، ويكون فاعله مستحقّا بسببها للمدح أو للذمّ، وذلك سواء كانت قيمة ناشئة من ذات الفعل، أو ناشئة بحسب الاعتبارات التي يكون عليها، وليس لهذه القيمة من حيث وجودها علاقة بالشرع، فهي ثابتة في حال وجوده وفي حال غيابه؛ إذ هي مندرجة ضمن سنن الله تعالى في ترتيب ملكه، وما بنيت عليه تلك السنن من أسباب أرادها الله تعالى أسلوبا لخلقه وتدبيره. وفي تقرير هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أنّ القبيح إذا صحّ أنّ فاعله يستحقّ به الذمّ إذا أمكنه التحرّز منه وأنّه ليس له أن يفعله، وفارق الحسنَ الذي له فعله ولا يستحقّ به الذمّ، فلا بدّ أن يفارقه بصفة اختصّ بها (هي قيمته الذاتية)"[1].

---

(١) القاضي عبد الجبار. المغني. ج١، ص٥٢.

ثانياً: التقييم بين العقل والشرع: بما أنّ أفعال الإنسان تحمل في ذاتها قيمة الحسن والقبح بمعزل عن الشرع، وبقطع النظر عن وروده وعدم وروده، فإنّ تقييم هذه الأفعال على معنى معرفة قيمتها سيكون عمليّة كشف لما هو موجود من قيمة في ذات الفعل، وليس إضفاءً عليها لما هو مفقود. وهذا الكشف يكون من حيث المبدأ من دور العقل والشرع معا، إلاّ أنّه في نطاق ذلك المبدأ يكون الشرع كاشفاً لقيمة الأفعال بصفة مطلقة؛ فهو شرع الله العليم الحكيم، بينما يكون العقل كاشفا لتلك القيمة بصفة محدودة؛ إذ هو وإن كان يقدر على الكشف عن قيمة الكثير من الأفعال حسنا وقبحا، فإنّ أفعالا أخرى تخفى قيمتها عليه، فلا يقدر على الكشف عنها والتعريف بها. وقد قرّر القاضي عبد الجبار هذا المعنى في قوله: "إنّ السمع لا يوجب (أي يُكسب) قبح شيء ولا حسنه، وإنّما يكشف عن حال الفعل (في قيمة حسنه أو قبحه) على طريق الدلالة كالعقل"[1]، وفي تفصيل ذلك الكشف بين العقل والشرع، يقول: "نحن قسّمنا الحال في المقبَّحات، فقلنا: إنّ فيها ما يُعرف بالعقل، وفيها ما (لا) يعرف (إلاّ) بالنهي (أي بالشرع)"[2].

ثالثاً- الإيجاب بين العقل والشرع: بما أنّ قيمة الأفعال ذاتية، وبما أنّ كلاً من العقل والشرع له دور في الكشف عن تلك القيمة بقطع النظر عن الاختلاف في مدى ذلك الدور بينهما، فإنّ إلزام الناس بفعل ما هو حسن وترك ما هو قبيح سيكون أيضا دوراً مشتركا بين العقل والشرع، وذلك ما ذهب إليه المعتزلة على تفصيل منهم في هذا الاشتراك في الإلزام بين الطرفين. وعلى رأيهم فإنّ ما ألزم به الشرع من الأفعال أمراً أو نهيا لا يكون إلزامه إلاّ مبنيّا على ما في تلك الأفعال من قيمة حسن أو قبح، فتلك القيمة هي علّة الإلزام الشرعي، "فإذا حرّم الله تعالى شيئا، أو ورد عن النبيّ ﷺ تحريم شيء من الأشياء، عرفنا أنّه لولا كونه مفسدة لنا لما وجد هذا التحريم"[3].

ولكن إذا كان العقل يدرك علّة الإيجاب الشرعي فيما ورد فيه إيجاب من الأفعال، فإنّ الإيجاب فيها يكون إيجاب الشرع وحده، وانصياع الإنسان لها إنّما هو انصياع لحكم الشرع، لا

---

(١) القاضي عبد الجبار. المغني، ج١، ص٦٤.

(٢) القاضي عبد الجبار. المحيط بالتكليف، ص٢٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣٧.

لحكم العقل الذي يقف دوره في هذه الحال عند معرفة إيجاب الشرع وعلّته. فإذا لم يرد على الإنسان شرع ووجد نفسه دون هاد من الوحي، فإنّه في هذه الحال يكون للعقل دور في الإلزام، فيوجب عليه فعل أفعال وترك أخرى، ولكنّ ذلك في نطاق ما يكون له القدرة على كشف قيمتها كالتوحيد وشكر المنعم والصدق والأمانة، دون غيرها ممّا يختصّ الشرع بكشف قيمته من محدّدات الأعمال كالعبادات[1].

وقد ذهب أوائل الماتريدية إلى رأي في الإيجاب العقلي يقارب رأي المعتزلة هذا، حتى نُسب إلى الإمام أبي حنيفة وهو الذي يجعلونه مرجعهم في مذهبهم القول بأن " لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى في خلق السماوات والأرض، وعنه لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم "[2]. ولكن بمرور الزمن عدّل متأخّرو الماتريدية من هذا الرأي، وهو ما قرّره البخاري في كشف الأسرار بقوله: " عندنا العقل معرّف للوجوب والموجب هو الله تعالى، كما أنّ الرسول معرّف للوجوب، والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول "[3]، فكأنّ العقل إذن صار معرّفا بإيجاب الله تعالى في حال ورود الشرع وفي حال عدم وروده، وليس له دور استقلالي بالإيجاب حتى في الحالات التي أثبت فيها المعتزلة ذلك الدور.

رابعاً- الجزاء بين العقل والشرع: إذا كان للفعل الإنساني قيمة ذاتية من الحسن والقبح، وإذا كان العقل يشترك بناء على ذلك مع الشرع في الكشف عن تلك القيمة في حدود إمكانه، وإذا كان تبعا لذلك يشترك معه في الإيجاب على النحو الذي ذكرنا، فإنّه يكون مشتركا معه أيضا في ترتيب الجزاء في الآخرة ثوابا وعقابا، ومعنى ذلك أنّ الإنسان إذا لم يبلغه شرع، فإنّه بمقتضى

---

(١) نُسب للمعتزلة في هذا الشأن على وجه التعسّف ما لم يقولوا به من أنّهم يثبتون للعقل شريعة عقلية ملزمة موازية لشريعة الوحي أو مناقضة لها، وظلّ ذلك يتردّد في كتب كثير من القدماء والمحدثين، وليس ذلك بحقّ كما شرحناه، وإنّما إيجاب العقل عندهم مختصّ بحال عدم ورود الشرع، فإذا ورد الشرع كان هو الموجب والعقل ليس إلاّ معرّفا بذلك الإيجاب، وقد صحّح عبد العلي الأنصاري من متأخّري الماتريدية هذا الغبن للمعتزلة في كتابه: **فواتح الرحموت**، ج١، ص٢٥ في قوله: " لا حكم إلاّ من الله تعالى بإجماع الأمّة، لا كما في كتب بعض المشايخ أنّ هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم [أي الموجب] العقل، فإنّ هذا ممّا لا يجترئ عليه أحد ممّن يدّعي الإسلام، بل إنّما يقولون: إنّ العقل معرّف لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد به الشرع أم لا ". وكما ظُلم المعتزلة بنسبة هذا القول إليهم ظُلموا أيضا في طرف مقابل بما يُنسَب إليهم اليوم من قِبل العلمانيين القائلين بشريعة العقل المستقلّ من أنّ مرجعهم في هذا فرقة المعتزلة، ولم يقل المعتزلة بشيء من ذلك كما بيّنا، فظلمهم جاء من خصومهم مرّة ومن أنصارهم أخرى.

(٢) ابن الهمام. المسامرة، ص١٨٢.

(٣) البخاري، **كشف الأسرار**، ص٤، ص٢٣٣.

العقل يُحكم عليه بأن ينال في الآخرة ثوابا على فعل ما هو حسن من الأفعال، كما ينال عقابا على فعل ما هو قبيح منها، وذلك كلّه في نطاق نوع الأفعال التي في إمكان عقله الكشف عن حسنها وقبحها، دون تلك التي يختصّ الشرع بذلك منها[1].

ب ـ التيّار النقلي:

إنّ الرّؤية الآنفة البيان لأصحاب ذلك التيّار، الذي يجعل للعقل دوراً مهمّا في تقدير الأفعال بمراحله الأربعة، قابلتها رؤية أخرى تكاد تكون مناقضة لها في كلّ تلك المراحل، وكأنّما نشأت رداً للفعل عليها، في خضمّ الحوار الواسع الذي طبع الحياة الفكرية الإسلامية طيلة قرون عديدة. ويحمل هذه الرّؤية تيّار مقابل يتمثل فيه جموع الأشاعرة، وينضمّ إليهم على هوامش تيّارهم بعض من أصحاب المذاهب ومن أعلام الفكر. وبقطع النظر عن تفاصيل الفروع والأدلّة فإنّ خلاصة رأي هؤلاء نوردها في العناصر التالية:

أولاً: نفي القيمة الذاتية للأفعال: يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ أفعال الإنسان هي بحسب ذاتها لا تحمل أيّة قيمة من حسن أو قبح، بل هي خلو من ذلك تمام الخلوّ، بحيث لا يمكن بحال أن يُقال في فعل مّا إذا نُظر إليه في نفسه إنّه فعل حسن أو فعل قبيح، وإنّ فاعله محسن مستحقّ للمدح أو مسيء مستحقّ للذمّ، وعليه فإنّها لعدم قيمتها الذاتية، متساوية فيما بينها تمام المساواة، لا يفضل بعضها بعضا، ولا يختلف بعضها عن بعض، ففعل الأمانة كفعل الخيانة، وفعل الصدق كفعل الكذب، وهكذا كلّ أفعال الإنسان؛ وإنّما ذهب أصحاب هذا الاتّجاه هذا المذهب لأنّه " ليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحالّ (أي للأفعال)"[2] أي " إنّ أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا"[3].

ثانياً: انفراد الشرع بالتقييم: إذا كانت أفعال الإنسان لا تحمل في ذاتها قيمة ذاتية من حسن أو قبح، فما سبب وصفنا لها بأنّها حسنة أو قبيحة؟ إنّ قيمتها بحسب أصحاب هذه الوجهة مصدرها الوحيد هو الشرع أي خبر الوحي، فهو الذي يقيّمها، وذلك على معنى أنّه يضفي

---

(١) راجع تفصيل رأي المعتزلة في هذه المسألة كتاب البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٢٣٠، وراجع في كشف الأسرار رأي الماتريدية الذين كان أوائلهم يميلون إلى رأي المعتزلة، ثمّ أصبح أواخرهم يميلون إلى نفي أيّ نوع من الجزاء بمقتضى العقل على أفعال الإنسان حينما لا يبلغه شرع، وانظر في ذلك: الآمدي. غاية المرام، ص٢٣٤، الشهرستاني. نهاية الأقدام، ص٣٧٠.

(٢) الآمدي. غاية المرام، ص٢٣٤.

(٣) الشهرستاني. نهاية الإقدام، ص٣٧٠.

عليها قيمتها، لا أنّه يكشف عن قيمة فيها ويخبر عنها؛ إذ ليس لها في ذاتها من قيمة، فتصير بأمره حسنة، وتصير بنهيه قبيحة. وأمّا العقل فلا دور له في هذا التقييم. إذ دوره مرتبط بذاتية القيمة في الأفعال وليس للأفعال في نفسها من قيمة ذاتية، ويترتّب على ذلك أنّ الشرع يجوز في العقل أن يقلب قيمة الأفعال فيصيّر القبيح بنهيه حسنا بالأمر به، ويصيّر الحسن بالنهي عنه قبيحا؛ لأنّه هو الجهة الوحيدة التي لها صلاحية التقييم بمعنى إضفاء القيمة على الأفعال، وقد قرّر هذا المعنى عضد الدين الإيجي ملخّصا وجهة نظر الأشاعرة قائلا: " القبيح ما نُهي عنه شرعا، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في العقل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبيّن، ولو عكس القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر"[1].

ثالثاً: انفراد الشرع بالإيجاب: ينتج ممّا تقدّم أنّ إلزام الإنسان بالأفعال فعلاً وتركاً، إنّما هو من دور الشرع وحده، وليس للعقل من مدخل في ذلك ألبتّة، سواء في حال ورود الشرع أو في حال عدم وروده، أمّا في حال وروده فالأمر ظاهر، وهو غير مختلف فيه كما بيّناه، وأمّا في حال عدم وروده فإنّ الإنسان لا يكون ملزما بشيء بمقتضى العقل، بل هو في حلّ من كلّ إلزام، وله أن يفعل ما شاء دون حدّ، فللإنسان في هذه الحال على سبيل المثال أن يؤمن بالله أو لا يؤمن، وله أن يسلك الصدق أو الكذب، وأن يلتزم الأمانة أو الغدر؛ إذكلّ ذلك في ذاته سواء، فهو في حقّ الإنسان أيضا سواء، ولا سبيل لشريعة عقلية من دون الوحي يكون فيها العقل موجبا بالأمر والنهي، وهذا المعنى هو الذي قرّره الآمدي من فحول الأشاعرة بقوله: "اعلم أنّه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلاّ ما حكم به، ويتفرّع عليه أنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يوجب شكر المنعم، وأنّه لا حكم قبل ورود الشرع"[2].

رابعاً: انفراد الشرع بالجزاء: ينبني على ما تقدّم من مراحل التقدير للفعل الإنساني أنّ الشرع يكون هو وحده الأساس في الجزاء ثواباً وعقابا، وذلك على معنى أنّ الإلزام الشرعي هو وحده الذي يترتّب عليه الجزاء في الآخرة، وأنّ المخبر عن ذلك الجزاء هو الشرع وحده، أمّا في حال ورود الشرع فهو ظاهر وليس فيه خلاف، وأمّا في حال عدم وروده، فإنّ الجزاء المترتّب على الأفعال لا يكون له وجود أصلا، والعقل في كلّ هذه الحالات لا يكون أساسا للحساب

---

(١) الإيجي. المواقف، ج٢، ص٢٩٣.

(٢) الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص١١٣.

وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب ؛ إذ هو ليس أساسا للتكليف أصلا ، بل هو ليس وسيلة صالحة للتعريف بما يكون من جزاء أو لا يكون ، ويستقلّ بكلّ ذلك الشرع وحده.

وظلّ هذان التيّاران في تقدير أفعال الإنسان سائدين في ساحة الفكر الإسلامي ، مولّدين لكثير من الآراء ، وموجّهين لكثير آخر ممّا هو مطروح فيها. وإذا كان الدافع لجمل الأفكار الحاصلة فيهما ، سواء الدافع المنهجي التأصيلي أو الدافع العقدي ، تسديد التديّن فيما يتعلّق بالأفعال بتصحيح منشئها العقدي ، وتوفيق أحكامها السلوكية لمبتغى الله تعالى ، فإنّه بالإضافة إلى ما حصل من جرّائها من فوائد حصلت منها أيضا آثار سلبية ، وهي آثار نشأت ممّا كانت تحمله تلك الأفكار في كلا الاتّجاهين من الشطط ، وكثير من تلك الآثار ظلّت تفعل فعلها بالتراكم عبر الزمن في غير ما ملحَظ ظاهر للعيان ، وهذا شأن الأفكار المشطّة عامّة ، فإنّها كثيرا ما تكون بذرة تنبت منها في الخفاء وتنمو عروق ذات آثار سلبية ، لا تُلحظ علاقتها بها إلاّ بتتبّع دقيق هو أقرب إلى أن يكون ضربا من القيافة الفكرية ، التي تتحرّى أشباه الأفكار ونظائرها لتنتهي إلى إدراك الروابط بينها.

وفي قضيّة الحال ، فإنّه على سبيل المثال إذا كان الاتّجاه العقلي في تقدير الأفعال قد أفضى من بين ما أفضى إلى تنشيط الحركة الاجتهادية في الفروع الفقهية ، بما قرّر من إثبات القيم الذاتية للأفعال ، التي هي أساس لعدد من أصول الاجتهاد وعلى رأسها القياس ، إذا كان قد أفضى إلى حركة عقلية نافحت عن عقيدة الإسلام في مواجهة الفلسفات العقلية والدينية المعادية لها ، فقامت بدور كبير في حفظها من عاديات تلك الفلسفات ، فإنّه بما شطّ فيه من إعطاء العقل دور الإيجاب المستقلّ الذي ينبني عليه حكم عقلي أيضا بالثواب والعقاب ، قد فتح نافذة للتأويل العقلي ما فتئت تتّسع بمرور الزمن ، حتى أفضت عند بعض الطوائف قديما وحديثا إلى ضرب من الشريعة العقلية التي تهدر شريعة الوحي ، كما سنبيّنه لاحقا في هذا البحث.

وكذلك فإنّ الاتّجاه النقلي على سبيل المثال أيضاً ، بما التزمه من صرامة في إثبات الحاكمية للشرع وحده ، بما تضمّنه ذلك من نفي أيّ دور للعقل في الحكم على أفعال الإنسان تقييما وإيجابا وجزاء ، لئن حافظ إلى حدّ بعيد على سيادة الشرع في تدبير شؤون الحياة الإسلامية ، وقاوم كلّ المنازع إلى التفلّت من تلك السيادة ، بإفساح المجال للتشريع العقلي المستقلّ ، إلاّ أنّه بما شطّ فيه من نفي لأيّ قيمة ذاتية للأفعال حتى سلب العقل أيّ دور في التقييم والإيجاب ، كان قد

فتح نافذة للقول بنفي مطلق السببية في شؤون الكون كلّه ؛ إذ نفي القيمة الذاتية للأفعال هو ضرب من نفي السببية ، وما فتئت تلك النافذة تتّسع أيضا بمرور الزمن حتى أفضت إلى تراجع في الحركة العقلية الإسلامية ، كان من نتيجتها أيلولة حركة الاجتهاد الفقهي إلى التوقّف ، وأيلولة حركة العلوم الكونية إلى النكوص ؛ إذ كلّ من الحركتين تقومان على الإيمان بقانون السببية قانونا أراده الله تعالى أسلوبا في خلقه للكون وتدبيره لشؤون الحباة ، وبذلك انفتح الباب لأمراض كثيرة كان لها أثر بالغ في انحطاط مجمل الحضارة الإسلامية من مثل التواكل والتصوّف المنحرف والفكر الخرافي وغيرها ؛ إذ كلّ هذه تمتّ بصلة على نحو أو آخر إلى تعطيل مبدأ السببية الذي أسهم فيه الاتّجاه النقلي في تقدير الأفعال من حيث لا يقصد بقدر وفير.

وهكذا يبدو أنّ كلاً من الاتّجاه العقلي والنقلي في تقدير أفعال الإنسان على النحو الذي وصفنا ، لم تكن الدوافع النبيلة لنصرة الدين عقديا ومنهجيا ، من خلال استحداث منظومته من الآراء في هذا الشأن ، لتحقّق المقصد المبتغى على الوجه الأكمل ، بل مع ما حقّقت من فوائد ضمن ذلك المقصد ، أفضت أيضا من حيث لا تحتسب ولا تتوقّع إلى ملابسات ، عادت بالضرر على مجمل الحياة الإسلامية على نحو ما ذكرنا. وقد كان ذلك ملحَظاً مهمّاً لأصوات أخرى تعالت من خلال الحوار في حركة الفكر الإسلامي ، وهي أصوات ظلّت تشير إلى ما داخل أفكار التيارين في شأن تقدير الأفعال من الشطط الذي قد يفضي إلى بالغ الضرر ، ولكنّ تلك الأصوات ظلّت أصواتاً غير منتظمة في تيّار جامع ذي منظومة متكاملة ، حتى جاء ابن تيمية فقام هو وتلاميذه من بعده بهذا الدور ، وأصبحوا يمثّلون تيّارا ثالثا في شأن تقدير أفعال الإنسان.

أ- الموقف النقدي من الآراء السابقة :

استقرأ ابن تيمية الآراء السابقة فيما يتعلّق بتقدير الأفعال ، ودرسها دراسة دقيقة ، وعرضها على ما هي عليه عرضاً وافيا ، ثمّ تعقّبها بالنقد ، مبيّنا مواطن الضعف فيها منهجيا وعقديا ، وما يمكن أن تفضي إليه من المفاسد. وعقد لهذا البيان فصولا كثيرة في مختلف كتبه ورسائله وفتاواه ، تمهيدا في ذلك لعرض رأيه الذي تلافى فيه عيوب تلك الآراء السابقة ومواطن الغلوّ فيها ، وأسّسه على ما تبيّن له أنّه الحقّ بميزان الاعتقاد في تصوّر الكمال الإلهي ، وبميزان المنهج في استنباط الحكم الشرعي الصحيح ، وانتهى من ذلك الاستقراء للآراء إلى أنّ " الناس في مسألة

التحسين والتقبيح على ثلاثة أقوال: طرفان ووسط"[1]، وقد قصد بالطرفين التيارين اللذين شرحناهما آنفاً، مشيراً بالتعبير عنهما بهذا اللفظ إلى ما فيهما من التطرّف، وناسباً الأقوال فيهما إلى أصحابها، وأمّا الرّأي الوسط فهو لم ينسبه إلى أحد، ويبدو أنّه يقصد به ما سيؤسّسه هو، من فِكرٍ في المسألة، مع ما قد يكون بدر من بعض من سبقه من آراء متفرّقة تنتسب إلى هذا الرأي الوسط، ولكن في غير منظومة متكاملة كما سيقرّره هو ومن جاء بعده من تلاميذه.

أولاً: نقد التيار العقلي: عرض ابن تيمية رأي التيار العقلي في غير ما موضع من مؤلّفاته، مسندا إياه إلى أصحابه القائلين به من الأفراد والطوائف والمذاهب، وبيّن مبرّراته في عيون أهله، وأظهر ملابساته ضمن المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها، ثمّ كرّ عليه بالنقد مبيّنا وجوه ضعفه في ذاته، وما يفضي إليه من سيّئ الآثار في المعتقد والسلوك.

ففي مجال عرضه للوجهة العقلية يبدأ في الغالب بتحديد أصحابها القائلين بها، وينسب إليهم الآراء التي تتضمّنها تلك الوجهة في تعميم، حينما يكون المقام مقام تعميم، وفي تفصيل حينما يكون المقام مقام تفصيل، جاعلا من المعتزلة وأعلامها الرّائد الأكبر في القول بتلك الآراء. ومن ذلك ما جاء في حديثه عن التحسين والتقبيح العقليين من قوله: "هو قول الكرامية والمعتزلة، وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وغيرهم"[2]، و قوله في موضع آخر : إنّه "يقول ذلك (أي التحسين والتقبيح بالعقل) المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة[3] وغيرهم كأبي الخطاب وغيره"[4].

وفي عرضه لعناصر المسألة بحسب ما قال أهل الوجهة العقلية، يبدأ ابن تيمية ببيان الأساس الذي تبنى عليه كلّ الآراء فيها، وهو المتعلّق بقيمة الأفعال، فهؤلاء هم " من يقول بالحسن والقبح، ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل، لازمة له، ولا يجعل الشرع إلاّ كاشفا عن تلك الصفات، لا سببا لشيء من الصفات"[5]، وبذلك، بحسب رأي هؤلاء، تكون " الأفعال متصفة

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ج٨، ص٤٣١، وراجع أيضاً: دره تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٩٢.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٢٨.

(٣) يُقصد بأصحاب أبي حنيفة في مثل هذا المقام المتسبون إلى فرقة الماتريدية نسبة إلى أبي منصور الماتريدي؛ وذلك لأنّ هؤلاء يتّخذون من أبي حنيفة مرجعاً لهم في هذه المسألة وغيرها من مسائل العقيدة، بالإضافة إلى أنّهم في الفقه من أتباعه.

(٤) ابن تيمية. دره تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٩٢.

(٥) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣١.

(في ذاتها) بصفات حسنة وسيّئة "[1]. ثمّ يبيّن تقييم الأفعال وإيجابها وترتيب الثواب والعقاب عليها في مزج بين هذه المعاني الثلاثة باعتبار التلازم الشديد بينها، فيقول في ذلك: " طائفة تقول: بل الأفعال متّصفة بصفات حسنة وسيّئة، وأنّ ذلك قد يعلم بالعقل، ويستحقّ العقاب بالعقل وإن لم يرد سمع، كما يقول ذلك المعتزلة ومن وافقهم"[2]. وفي الحديث عن الأفعال القبيحة باعتبار أن القبح فيها صفة ذاتية يقول: " قيل: إن قبحها معلوم بالعقل، وأنهم (أي فاعليها) يستحقّون العذاب على ذلك في الآخرة، وإنْ لم يأتهم الرسول كما يقوله المعتزلة، وكثير من أصحاب أبي حنيفة، وحكوه عن أبي حنيفة نفسه، وهو قول أبي الخطاب وغيره"[3].

وبعد عرض آراء هذه الوجهة العقلية يسكت عن الأساس الذي بنيت عليه، وهو ثبوت القيمة الذاتية للأفعال، كما سكت عن إثبات دور العقل في الكشف عن قيمة الحسن والقبح؛ وذلك لأنه يوافق على هذين المبدأين كما سنبيّنه لاحقا، ولكنّه يوجّه النقد شديدا للقول بالإيجاب العقلي كما قال به المعتزلة ومن وافقهم، ثمّ يوجّه النقد أشدّ إلى القول بترتيب الثواب والعقاب في الآخرة على ذلك الإيجاب، ويستند في هذا النقد على دليلين أساسيين:

- **الأوّل: دليل عقلي**، خلاصته أنّ هذا الإيجاب العقلي وما يترتّب عليه من الجزاء هو ضرب من الشريعة العقلية التي يترتّب عليها إيجاب أشياء في حقّ الله تعالى وتحريم أخرى عليه؛ إذ لّما يحكم العقل بحسن فعل أو قبحه بمقتضى ذاتية القيمة، فإنّ ذلك يفضي إلى أنّ الله تعالى يكون ملزما بالأمر به أو النهي عنه؛ إذ لو لم يفعل ذلك لكان قبيحا في حقّه لما فيه من تعطيل مصلحة أو إنفاذ مفسدة. وهذا المسلك يفضي إلى تشبيه الله تعالى في أفعاله بالإنسان، فكما أنّ الإنسان إذا عطّل مصلحة أو أنفذ مفسدة كان ذلك منه قبيحا، فكذلك الله تعالى، وهو تشبيه في الأفعال لا يصحّ في حقّه تعالى مثل التشبيه في الصفات؛ إذ هو مخالف للإنسان في كلّ شيء من الصفات والأفعال، فالقول بالإيجاب العقلي وما يترتّب عليه من الجزاء هو إذن قول يفضي إلى محذور عقدي، وهو محذور التشبيه، وذلك ما شرحه ابن تيمية في قوله: " فهذا قول المعتزلة، وهو ضعيف، وإذا ضُمّ إلى ذلك قياس الربّ على خلقه، فقيل: ما حسن من المخلوق حسُن من الخالق، وما قبُح من المخلوق قبُح من الخالق ترتّب على ذلك

---

(1) ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٩٢.

(2) المرجع السابق، ٤٩٢.

(3) ابن تيمية. الفتاوى، ج١١، ص٦٧٥.

أقوال القدرية الباطلة، وما ذكروه في التجوير والتعديل، وهم مشبّهة الأفعال، يشبّهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال"[1].

- **الثاني: دليل نقلي،** يتمثّل في معارضة نصوص القرآن والحديث للقول بترتّب الثواب والعقاب في الآخرة على مقتضى حكم العقل؛ إذ تثبت هذه النصوص أنّ ذلك مُناط بالشرع وحده، فحينما لا يكون شرع لا يكون عقاب، وهو ما تضمّنه بوضوح قوله تعالى: ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا﴾ (الإسراء: ١٥)، فهذه الآية "حجّة على من جعلهم (أي المعذّبين في الآخرة) معذّبين بمجرّد العقول من غير إرسال رسول"[2].

وهكذا ينتهي ابن تيمية من عرض رأي الوجهة العقلية إلى إقرار قولهم بالقيمة الذاتية للأفعال، وقدرة العقل على الكشف عن تلك القيمة، بينما يوجّه نقده شديدا إلى القول بالإيجاب العقلي وترتيب الجزاء عليه، وذلك من حيث ما يعارض ذلك القول من عقيدة تنزيه الله تعالى؛ إذ هو مُوقع في تشبيه الخالق بالمخلوق في الأفعال، ومن حيث ما يعارض منهجيا من صريح نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف.

ثانياً: نقد التيار النقلي: بنفس المنهج الذي تناول به ابن تيمية الوجهة العقلية عرضا ونقدا، تناول أيضا الوجهة النقلية، فقد عرض آراءها مع ملابساتها وأسبابها، ونسبها إلى أصحابها من الأعلام والطوائف، ثمّ عطف على ذلك بنقد تلك الآراء، وكلّ ذلك في مقارنة بأصحاب الوجهة الأولى مقارنة تساعد على إبراز التناقض، وتعمّق النقد.

وفي مجال العرض ينسب الآراء في هذه الوجهة إلى الأشعرية بصفة أساسية، وقد يضيف إليهم بعض الأعلام من غيرهم ولكن بصفة ثانوية، فبعد كلّ عرض للآراء أو بين يديه، يعقّب أو يستهلّ بمثل قوله: "وهذا قول الأشعري، ومن اتّبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كالقاضي أبي يعلى وأتباعه"[3]، أو قوله: "...كما تقوله الأشعرية ومن وافقهم من الطوائف"[4]، وهكذا يظلّ ثابتا على نسبة الآراء إلى أصحابها، وفي بعض الأحيان يشير إلى

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣١، وراجع ص٩٠، وراجع شرحاً وافياً لذلك في: ابن القيّم، **مفتاح دار السعادة**، ج٢، ص٦٣.

(٢) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨، ص٤٣٩.

(٣) المرجع السابق، ج٨، ص٤٩٢.

(٤) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج٨، ص٦٧٧.

المصادر التي وردت فيها تلك الآراء من مؤلّفات القائلين بها، لا من المرويّات عنهم في مؤلّفات آخرين[1].

وفي عرض الآراء نفسها يقيم عرضه على الفكرة الأساسية التي تنبني عليها سائر الأفكار الأخرى، وهي فكرة القيمة الذاتية للأفعال، فأصحاب الوجهة النقلية يقولون: "إنّ الأفعال لا تتّصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيّئة ألبتّة"[2]، وهي لذلك "لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل للأحكام"[3]. وبناء على هذا الأصل فإنّ تقييم الأفعال لا يكون للعقل فيه من دور، وإنّما هو من خاصيّة الشرع وحده، وهذا الدور التقييمي للشرع ليس هو كشفا للقيمة، وإنّما هو إكساب لها بمجرّد الأمر والنهي، فـ "كون الفعل حسنا وسيّئا إنّما معناه أنّه منهيّ عنه أو غير منهيّ عنه، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلاّ بالشرع"[4]، وينتج عن ذلك أنّ " القبيح ما قيل فيه (بقول الشرع) لا تفعل، والحسن ما قيل فيه افعل أو ما أُذن في فعله"[5]، وذلك كلّه " قول من لا يثبت حسنا ولا قبيحا إلاّ بالأمر والنهي، كقول جهم والأشعري ومن تابعه من المنتسبين إلى السنّة، وأصحاب مالك والشافعي وأحمد، كالقاضي أبي يعلى وأبي الوليد الباجي وأبي المعالي الجويني وغيرهم"[6].

وإذا كان الشرع هو وحده الذي يقيّم الأفعال على معنى أنّه يكسبها قيمتَها، فإنّه يكون بناءً على وجهة نظرهم، هو وحده الموجب لها أمراً ونهيا، دون أن يكون للعقل في ذلك من مدخل بصفة مطلقة، فالأمر كما النهي لا يكون إلاّ من طريق الشرع دون التفات إلى العقل، وينتهي الأمر بهذه الآراء إلى أن يكون الجزاء في الآخرة على الأفعال في الدنيا، هو من حكم الشرع وإخباره وحده، وليس للعقل في ذلك من دور، و"نفاة التحسين والتقبيح العقلي (وهم أصحاب هذه الوجهة) يحتجّون بهذه الآية ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾ على منازعيهم"[7].

---

(١) راجع على سبيل المثال، ابن تيمية. درء التعارض، ج٨، ص٤٩٤.

(٢) ابن تيمية. درء التعارض، ج٨، ص٤٩٢.

(٣) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣٣.

(٤) ابن تيمية. درء التعارض، ج٨، ص٤٩٢.

(٥) المرجع السابق، ج٨، ص٢٢.

(٦) ابن تيمية. الفتاوى، ج١١، ص٦٧٦.

(٧) ابن تيمية. درء التعارض، ج٨، ص٤٩٣.

وبعد عرض ابن تيمية لرأي أصحاب هذه الوجهة اتّجه إليه بالنقد، وقد انصبّ نقده على الأصل الذي بني عليه المذهب، وهو نفي القيم الذاتية للأفعال، كما انصبّ أيضا على نفي دور العقل في تقييم الأفعال. أمّا نفي الإيجاب العقلي وما يترتّب عليه من الجزاء، فإنّه من حيث ذاته لم يطله نقده؛ إذ هو ممّا يراه حقّا ويوافق عليه وإن يكن ضمن منظومة أخرى كما سنبيّنه. وفي النقد الجملي لقول أصحاب هذه الوجهة يقول ابن تيمية: "هذا القول ولوازمه هو أيضا قول ضعيف مخالف للكتاب والسنّة ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضا للمعقول الصريح"[1].

وفي نقد نفي القيمة الذاتية للأفعال، يعتمد ابن تيمية على الدليل النقلي، فالقرآن الكريم في آيات كثيرة يدلّ على أنّ للأفعال قبل ورود الشرع قيما ذاتية من الحسن والقبح، والأمر والنهي إنّما جاءا لفعل ما هو حسن في ذاته، وتجنّب ما هو قبيح في ذاته، فعلى سبيل المثال " إنّ الله نزّه نفسه عن الفحشاء، فقال: ﴿إنّ الله لا يأمر بالفحشاء﴾، كما نزّه نفسه عن التسوية بين الخير والشرّ فقال تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾ وعلى قول النفاة لا فرق في التسوية بين هؤلاء وهؤلاء، وبين تفضيل بعضهم على بعض، ليس تنزيهه عن أحدهما بأولى من تنزيهه عن الآخر، وهذا خلاف المنصوص والمعقول"[2]، فكون الله تعالى لا يأمر بالفحشاء، يدلّ على أنّ هناك أفعالا تتّصف في ذاتها بقبح الفحش قبل ورود الأمر، وكونه تعالى لا يسوّي بين المحسن والمسيء يدلّ على أنّ ما يأتيانه من الأفعال متفاضلة بصفات ذاتية من الحسن والسوء قبل إخبار الشرع عن ذلك[3].

وفي نقده للقول بأنّ تقييم الأفعال هو من خصائص الشرع وحده، بما يكسب الأمر والنهي من القيمة للفعل، يستند ابن تيمية إلى دليل عقلي، يتمثّل في أنّ هذا القول يفضي إلى أن يكون السبب الأوحد للأمر بفعل من الأفعال أو للنهي عنه هو محض الإرادة، ويكون ترجيحها للأمر على النهي أو للنهي عن الأمر ترجيحا بلا مرجّح، وهو ممتنع في حكم العقل، فمن قال: "إنه

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣٣.

(٢) المرجع السابق، ج٨، ص٤٣٣.

(٣) راجع نقداً مماثلاً وأكثر تفصيلاً لهذه الوجهة في: كتاب ابن القيّم مفتاح دار السعادة، ج٢، ص٦٥.

(تعالى) لا يخلق شيئا بحكمة، ولا يأمر بشيء بحكمة، فإنّه لا يثبت إلاّ محض الإرادة التي ترجّح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح (وهو مخالف للعقل)"[1].

يتبيّن إذن أنّ ابن تيمية كما عرض وجهة نظر التيّار العقلي في تقدير أفعال الإنسان منسوبة إلى أصحابها ثمّ نقدها، عرض أيضا وجهة نظر النقليين ونقدها، مستبقياً من الوجهتين بعض ما رآه حقّا منهما، ومفنّدا ما رآه ضعيفا من الآراء بأدلّة نقلية وعقلية، عامداً في كلّ ذلك إلى المقارنة بين الوجهتين مقارنة، تظهر ما مالت به كلّ منهما إلى الشطط من الأفكار، لينتهي من ذلك كلّه إلى شرح رأيه في القضية كما رآه، رأياً وسطاً يتلافى التطرّف الذي أظهرته المقارنة بين الوجهتين، ويتلافى بالتالي ما يفضي إليه ذلك التطرّف من المساوئ في التصوّر والسلوك.

ب- رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال:

خلص ابن تيمية من عرضه لآراء التيارين السابقين، في تقدير أفعال الإنسان ونقدها، إلى مجموعة من الآراء تمثّل منظومة متكاملة في هذا الشأن. وإذا كانت أفكار هذه المنظومة ينسبها متفرّقة في خضمّ الحوار الذي كان يدور في مسألة التحسين والتقبيح منسوبة إلى هذا العالم أو ذاك، أو إلى هذه الطائفة أو تلك، فإنّ ابن تيمية لم يكن ينسبها إلى من قبله منظومةً متكاملة، فيما يشير إلى أنّه هو الذي كانت له مبادرة نظمها في نسق متكامل أخذ فيه ما رآه حقّا من آراء سابقيه، بمن فيهم أصحاب تينك الوجهتين. ثمّ جاء من بعده تلميذه ابن القيّم فوسّع شرحها وبسط القول فيها حتى أصبحت وجهة موازية للوجهتين السابقتين، وهو ما أشار إليه ابن القيّم نفسه في قوله: "ما منكم أيّها الفريقان إلاّ من معه حقّ وباطل، ونحن نساعد كلّ فريق على حقّه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونردّه عليه، ونجعل حقّ الطائفتين مذهبا ثالثا يخرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين"[2]. وقد اشتملت هذه المنظومة التيمية على رأي في كلّ عنصر من العناصر الأربعة التي تنحلّ إليها مسألة التحسين والتقبيح كما شرحناه سابقا، وخلاصة ذلك نورده فيما يلي:

أولاً: القيمة الذاتية للأفعال: يثبت ابن تيمية لأفعال الإنسان قيمة ذاتية من الحسن والقبح هي صفات لها ثابتة لا تتغيّر، وهي قيمة مستقلّة عن ورود الشرع بأمره ونهيه، ولا علاقة لها من

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ج٨، ص٤٣٢، وراجع: كتاب ابن القيّم، مفتاح دار السعادة، ج٢، ص١٢.

(٢) ابن القيّم. دار مفتاح السعادة، ج٢، ص٦١.

حيث وجودها به، فأفعال الإنسان " متّصفة بصفات حسنة وسيّئة تقتضي الحمد والذمّ"[1]، وعلى ذلك فإنّ ما يفعله المسيئون من أفعال هي كفر وشرك وظلم هو " سيّء وشرّ وقبيح قبل مجيء الرسول"[2]، وكذلك "فإنّ الله أخبر عن أعمال الكفّار بما يقتضي أنّها سيّئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم"[3]؛ وذلك لأنّ هذه الأعمال تحمل في ذاتها صفة القبح، بقطع النظر عن ورود الشرع أو عدم وروده، وكذلك الشأن في الأفعال التي يفعلها المحسنون من توحيد الله وشكره، ومن صدق وأمانة وعدل.

وهذه القيمة الذاتية للأفعال ليست إلاّ معنى موحّدا تتطابق فيه معان ثلاثة هي: ما فيه لفطرة الإنسان ملاءمة جرّاء نفعه أو منافرة جرّاء ضرّه، وما فيه للإنسان كمال أو نقص، وما يستحقّ عليه الإنسان مدحا أو ذمّا، فهذه المعاني الثلاثة هي معان متطابقة لا يزيد بعضها عن بعض بشيء. وقد عارض ابن تيمية بهذا التحديد لقيمة الفعل، معارضة شديدة تلك المحاولات السابقة التي كانت تفرّق بين هذه المعاني الثلاثة، لتجعل بعضها يدخل تحت دور الكشف العقلي، ويخرج بعضها عن ذلك الدور. وفي ذلك يقول: " والعقلاء متّفقون على أنّ كون بعض الأفعال ملائماً للإنسان وبعضها منافياً له إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح ممّا يُعلم بالعقل باتّفاق العقلاء، وتنازعوا في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل سببا للذمّ والعقاب، هل يُعلم بالعقل أم لا يُعلم إلاّ بالشرع؟ وكان من أسباب النزاع أنّهم ظنّوا أنّ هذا القسم مغاير للأوّل وليس هذا خارجا عنه، فليس في الوجود حسن إلاّ بمعنى الملائم، ولا قبيح إلاّ بمعنى المنافي، والمدح والثواب ملائم، والذمّ والعقاب مناف، فهذا نوع من الملائم والمنافي"[4]، فهذه المعاني الثلاثة هي معنى واحد والأحكام المتعلّقة بأيّ واحد منها متعلّقة بها جميعاً.

ومن الأدلّة النقلية على ذاتية القيمة في الأفعال، أنّ آيات الكتاب جاءت في مواضع عدّة، تبيّن أنّ الله تعالى يأمر بأفعال توصف بصفات الحسن، وينهى عن أخرى توصف بصفات القبح، "فإنّ الله نزّه نفسه عن الفحشاء، فقال: ﴿إنّ الله لا يأمر بالفحشاء﴾، كما نزّه نفسه عن التسوية

---

(١) ابن تيمية. درء التعارض، ج٨، ص٤٩٣.

(٢) المرجع السابق، ج١١، ص٦٧٧.

(٣) المرجع السابق، ج٨، ص٤٩٣.

(٤) ابن تيمية، الفتاوى، ج٨، ص٣٠٩، وراجع في نقده لمن جعل معنى قيمة الأفعال ثبوت الكمال والنقص فيها المرجع السابق: ص٣١٠، وراجع أيضا: درء التعارض، ج٨، ص٢٢.

بين الخير والشرّ فقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[1]، فتنزيه الله تعالى نفسه عن أن يأمر بالفحشاء، وأن يسوّي بين المسيء والمصلح، يدلّ على أنّ هذه الأفعال وما هو من أمثالها، تحمل في ذاتها صفة القبح قبل ورود الأمر الشرعي، ويقاس عليها ما يأمر الله تعالى بفعله، فإنّه يحمل في ذاته صفة الحسن قبل الأمر به.

ومن الأدلّة العقلية على ذاتية القيمة في الأفعال أنّ هذه الأفعال تندرج ضمن خلق الله تعالى وتدبيره، وكلّ ما هو مندرج ضمن هذه الدائرة - وكلّ شيء مندرج فيها- فإنّه مبنيّ على حكمة ثابتة، متمثّلة في أسلوب السببية الذي ارتضاه الله تعالى أسلوبا في الخلق والأمر، فالذين ينفون القيمة الذاتية للأفعال، ويجعلونها متماثلة في خلوّها من القيم، كأنّما ينفون حكمة الله تعالى في الخلق والتدبير، بل هم كما شرح ذلك ابن القيّم: "سلبوا الأفعال حتى خواصّها التي جعلها الله عليها من الحسن والقبح، فخالفوا الفِطر والعقول... وأخطأوا أيضا في نفيهم حكمته تعالى في خلقه وأمره، وأنّه لا يفعل شيئا لشيء، ولا يأمر بشيء لشيء، وفي إنكارهم الأسباب والقوى التي أودعها الله في الأعيان والأعمال"[2].

فابن تيمية إذن وكذلك تلميذه ابن القيّم من بعده، يدرج كلّ منهما ذاتية القيم في الأفعال ضمن قضيّة أوسع هي قضية السببية، فالكون كلّه بما فيه من أعيان وأفعال محكوم بقانون السببية، التي تقتضي أن كلّ شيء ينطوي في ذاته على خاصّية ذاتية، تكون سببا لما يؤول إليه من فعل فيه مصلحة أو مفسدة، خلافا في ذلك لمن أنكر هذه السببية، وجعل تأثير الأشياء في بعضها، وصيرورتها إلى ما تفضي إليه من المصالح والمفاسد إنّما هو بحكم العادة لا غير، وممّا قاله ابن تيمية في ذلك: "جماهير المسلمين أيضا يقرّون بالأسباب التي جعلها الله أسبابا في خلقه وأمره، ويقرّون بحكمة الله التي يريدها في خلقه وأمره... وجمهور المسلمين على ذلك يقولون إنّ هذا فعل بهذا، لا يقولون كما يقول نفاة الأسباب: فعل عندها لا بها"[3]، إلاّ أنّ قانون السببية هذا الذي ارتضاه الشيخان هو قانون، كما يُستروح من هذا القول، اختارته الإرادة الإلهية

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣٣.

(٢) ابن القيّم. دار مفتاح السعادة، ج٢، ص٦٥.

(٣) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣٠.

أسلوبا في الخلق والأمر، فهو يجري وفق هذه الإرادة وليس وفق التأثير الذاتي للأشياء، المستقلّ عن إرادة الله تعالى، كما يقول بذلك الطبائعيون من الفلاسفة وغيرهم.

ولكن مع ما يتبيّن من مجمل بيانات ابن تيمية، وجملة شروح تلميذه ابن القيّم من إثبات القيمة الذاتية للأفعال، فإنّنا نجد في بعض كتب ابن تيمية تفصيلا لأفعال الإنسان، يفهم من ظاهره أنّ هذه الأفعال بعضها ذاتي القيمة، وبعضها يكسب قيمته من أمر الشرع. ومن ذلك ما قاله في بيان هذه الأنواع من أنّها "ثلاثة أنواع: أحدها أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة ومفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يُعلم أنّ العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح... والنوع الثاني، أنّ الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع... والنوع الثالث، أن يأمر الشرع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه... فالحكمة (في هذا) منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به"[1].

ويبدو أنّ ابن تيمية في هذا القول لا يقصد تقسيم الأفعال من حيث ما هو ذاتي القيمة منها وما هو كسبي، وإنّما يقصد بيان وجوه الحكمة في الأمر الشرعي بفعل الأفعال، فالسياق الذي ورد فيه هذا القول، هو هذا السياق بقرينة ما صدّر به تفصيله هذا من قوله: "والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع..."[2]، وهو ما يعضّده تعليقه على النوع الثالث بأنّ الحكمة من الأمر بفعله هي في نفس الأمر كما أوردناه آنفا، ويبقى إذن بحسب ما يبدو لنا رأي ابن تيمية مثبتا لقيمة الأفعال بصفة عامّة، كمظهر من مظاهر قانون السببية الشامل في خلق الله وأمره.

ثانياً: تقييم الأفعال بين العقل والشرع: بناء على ما أثبت ابن تيمية من قيمة ذاتية لأفعال الإنسان فإنّه أثبت أيضا دورا مشتركا في تقييمها لكلّ من العقل والشرع، وإن يكن دوراً متفاوتاً بينهما، فبينما يشتركان معا في التقييم ضمن دائرة معيّنة من دوائر الأفعال، يستقلّ الشرع بدائرة أخرى لا يكون للعقل دور تقييمي فيها. ومعنى التقييم في كلّ من الحالتين هو الكشف من العقل

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى المرجع السابق، ج٨، ص٤٣٤ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ج٨، ص٤٣٣.

والشرع عن قيمة الحسن والقبح في الأفعال والتعريف بها، وليس إكسابها إيّاها؛ إذ هي ذاتية فيها سابقة عن العقل والشرع.

أمّا ما يشترك العقل فيه مع الشرع، فهو تقييم تلك الأفعال التي تكون قيمتها ظاهرة، فيكون للعقل دور في الكشف عن كلّيات تلك القيمة، وذلك من مثل حسن توحيد الله وشكره وقبح الشرك به وجحود نعمته، ومن مثل حسن العدل والأمانة والصدق، وقبح الظلم والكذب والخيانة. وليست هذه الدائرة التي يكشف فيها العقل عن قيمة الأفعال هي كما ظنّ البعض تلك التي قيمتها تتمثّل في ما يلائم الفطرة الإنسانية وما ينافرها، بل تمتدّ إلى تلك الأفعال التي قيمتها تقتضي المدح والذمّ الشرعيين؛ إذ هما معنى واحد كما مرّ بيانه، وهو ما شرحه ابن تيمية في قوله: " والعقلاء متّفقون على أنّ كون بعض الأفعال ملائما للإنسان، وبعضها منافيا له، إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح (على هذا المعنى) فهذا الحسن والقبح ممّا يُعلم بالعقل باتّفاق العقلاء، وتنازعوا في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل سببا للذمّ والعقاب، هل يُعلم بالعقل أم لا يُعلم إلاّ بالشرع؟ وكان من أسباب النزاع أنّهم ظنّوا أنّ هذا القسم مغاير للأوّل، وليس هذا خارجا عنه (فيكون إذن في دائرة ما يُعلم بالعقل)"[1].

وأمّا ما يختصّ الشرع فيه بالتقييم فتفصيله: أنّ في نطاق هذه الدائرة التي يستوي فيها، حسب رأي ابن تيمية، من الأفعال ما معنى قيمته الملاءمة والمنافرة مع ما معنى قيمته اقتضاء المدح والذمّ، يكون العقل قاصرا عن إدراك القيمة في دائرة أصغر منها، ويبقى الشرع هو وحده الكاشف عن قيمة الأفعال فيها. وتلك الدائرة إنّما تشتمل من الأفعال على ما هو تفصيلي في أعيانه وأوقاته وغاياته، واختلاط الحسن فيه بالقبح، فهناك من أفعال الإنسان ما "يعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرى، وبهما جميعا أخرى، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تعرف إلاّ بالشرع"[2].
وممّا قاله ابن تيمية في التفرقة بين ما يشترك العقل والشرع في الكشف عنه، وما يستقلّ به الشرع من ذلك: "الشارع عرّف بالموجود، وأثبت المفقود، فتحسينه إمّا كشف وبيان، وإمّا إثبات

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ج٨، ص٣٠٩.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، ج٣، ص١١٤، وقارن بما فصّل فيه القول ابن القيّم من هذا الموضوع في كتابه مفتاح دار السعادة، ج٢، ص١١٧.

لأمور في الأفعال والأعيان"[1]، فمقصوده بالتعريف بالموجود، هو الكشف عمّا يمكن العقل أن يكشفه من قيم الأفعال، ومقصوده بإثبات المفقود هو كشفه عمّا لا يستطيع العقل الكشف عنه؛ ولذلك عبّر بالإثبات وبالمفقود، ولم يعبّر بالإكساب وبالمعدوم، فالشرع في هذه الحال مظهر لما هو مفقود باعتبار عدم إمكان العقل الكشف عنه، لا باعتبار عدمه في ذاته.

يتبيّن أنّ ابن تيمية في هذه الحلقة من تقدير الأفعال يبني على القيمة الذاتية للأفعال نتيجتها المنطقية، وهي دور كلّ من العقل والشرع في الكشف عن تلك القيمة، وإن كان يعطي للشرع مساحة أوسع ممّا يعطي للعقل في ذلك الكشف، وهي المساحة المتعلّقة بتفاصيل ما في الأفعال من القيم الجزئية كما شرحه ابن القيّم بتفصيل، وهو بذلك يكون قد تلافى ما شطّ فيه أصحاب الوجهة النقلية من نفي لذاتية القيمة في الأفعال، كما تلافى ما ينتج عن ذلك من شطط يتمثّل في نفي أيّ دور للعقل في التقييم، كما يكون قد التقى مع أصحاب الوجهة النقلية على قدر كبير من رأيهم في هذا الشأن.

ثالثاً- الإيجاب بين العقل والشرع: كان ابن تيمية واضحا في نفي أن يكون العقل باستقلال، موجباً على الإنسان أن يفعل ما كشف عن حسنه ويترك ما كشف عن قبحه إيجابا يقتضي العقاب والثواب، وهو ما ظلّ يؤكّده في مؤلّفاته باستمرار، وذلك في مثل قوله: "والقرآن دلّ على ثبوت حسن وقبح قد يُعلم بالعقول، ويعلم أنّ هذا الفعل محمود ومذموم، ودلّ على أنّه لا يعذّب أحدا إلاّ بعد إرسال رسول"[2]، فالعقل حسب هذا القول وأضرابه مهما أدرك من حسن وقبح في الأفعال، ومهما أدرك من أنّه يترتّب عليهما المدح والذمّ، فإنّه ليس له أن يلزم بهما فعلا وتركا إلزاما يترتّب عليه الثواب والعقاب.

ولكنّنا لم نجد لابن تيمية قولا في ضرب من الإيجاب العقلي لا يترتّب عليه الثواب والعقاب، وإنّما هو إيجاب لمجرّد التزام فعل ما فيه مصلحة، وترك ما فيه مفسدة، وهو ضرب من الإيجاب لا يُنكر وجوده، كما لا تُنكر فائدته. فإذا كان إنسان ماّ لم تبلغه رسالة نبيّ، ألا يوجب عليه عقله أن يعرف خالقه، وأن يلتزم العدل والصدق، وينتهي عن الظلم والكذب، حتى وإن لم يترتّب على ذلك الإيجاب ثواب وعقاب؟ ذلك سؤال لم نجد له عند ابن تيمية بحسب علمنا

---

(١) ابن تيمية. دره التعارض، ج٨، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج٨، ص٤٩٣.

جوابا، فهل يكون قد قصر معنى الإيجاب العقلي على ما يترتّب عليه الثواب والعقاب؟ أم يكون قد اعتبر هذا الضرب من الإيجاب العقلي الذي لا يترتّب عليه ثواب وعقاب من البديهي الذي لا يحتاج إلى بيان؟

وقد حاولنا استرواح هذا المعنى عند ابن القيّم لعلّه يكون أتى فيه بقول فلم نظفر بطائل؛ إذ يكاد ابن القيّم يردّد في معنى الإيجاب العقلي ما بيّنه ابن تيميّة مع مزيد شرح وتفصيل، وإن يكن قد جعل للإيجاب والتحريم بالعقل معنيين: أحدهما ما يترتّب عليه الثواب والعقاب، وثانيهما حصول المقتضي للثواب والعقاب من حسن وقبح، وهو ما يتضمّنه قوله: "إنّ الوجوب والتحريم (العقليين) اللذين هما متعلّق الثواب والعقاب بدون الشرع ممتنع كما قرّرتموه، والحجّة إنما قامت على العباد بالرسل، ولكن هذا الوجوب والتحريم (يمكن أن يكون) بمعنى حصول المقتضي للثواب والعقاب وإن تخلّف عنه مقتضاه"[1]، ومن البيّن أنّ هذا التقسيم لم يأت بطائل؛ إذ هذا النوع الثاني من الوجوب ليس معناه إلاّ الكشف عمّا في الفعل من الحسن والقبح، وليس فيه أيّ معنى للإلزام لا بترتّب الثواب والعقاب ولا بدونه[2].

ويبقى إذن للإيجاب في رأي ابن تيميّة بحسب ما صرّح به معنى واحد هو الإيجاب الذي يترتّب عليه الثواب والعقاب، وهذا الإيجاب هو ممّا يختصّ به الشرع وحده بصفة مطلقة، فهو الذي يوجب بأمره القيام بأفعال ليرتّب على أمره ثوابا، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على نهيه عقاباً دون أن يشاركه في ذلك مشارك.

ولكن حسب رأي ابن تيمية إذا كان العقل لا يشارك الشرع في هذا الإيجاب، بل لا يكون له إيجاب حتى في حال غياب الشرع، فإنّ الإيجاب الشرعي يكون موافقاً لما يكون للعقل دور في إدراك قيمة الحسن والقبح فيه، ولا يكون مخالفا له في ذلك بحال؛ وذلك لأنّ صفات الأفعال

---

(١) ابن القيّم. مفتاح دار السعادة، ج٢، ص١١٩.

(٢) أشار بعض السابقين إلى هذا النوع من الإيجاب العقلي الذي لا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب، وهو إيجاب يلزم الناس في حال عدم ورود الشرع بفعل الحسن وتجنّب القبيح، وتترتّب عليه المحمدة والمذمّة، وإن لم يترتّب عليه الثواب والعقاب، وفرّقوا بينه وبين حال الخلوّ المطلق من أيّ إلزام عقلي، ومن ذلك ما رُوي عن الإمام نور الدين الصابوني في: **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، ج٤، ص٢٣٠، من "أنّ المراد من وجوب الإيمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه ... لكن المراد من الوجوب أن يثبت في العقل نوع ترجيح للإيمان بربّه، والاعتراف بخالقه ... بحيث لا يحكم العقل أنّ الترك والإتيان في هذه الأمور بمنزلة واحدة، بل نعقل ضرورة أنّ الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدحة، والامتناع عنه يوجب نوع لائمة".

ثابتة قبل ورود الشرع كما مرّ بيانه، ودور العقل في إدراك تلك الصفات ثابت، فلا يكون الشرع إلاّ موافقا في إيجابه لما هو ثابت من قيمة الفعل التي يكشف عنها العقل.

وقد شرح هذا المعنى ابن القيّم مستروحا إياه من بيانات أستاذه ابن تيمية؛ إذ قال: "الشرائع إنما جاءت بتكميل الفِطر وتقريرها، لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مستحسنا جاءت الشريعة باستحسانه فكسته حسنا إلى حسنه، فصار حسنا من الجهتين، وما كان في الفطرة مستقبحا جاءت الشريعة باستقباحه، فكسته قبحا إلى قبحه، فصار قبيحا من الجهتين"[1]. ومن البيّن أنّ المقصود الأهمّ باستحسان الفطرة واستقباحها الكشف العقلي لقيم الأفعال من حسن وقبح، وهو ما جاء واضحا في مقام آخر يوافق فيه المعتزلة في هذا الرأي؛ إذ يقول: "قد أصاب أهل الإثبات من المعتزلة في قولهم إنّ الحسن والقبح صفات ثبوتية للأفعال معلومة بالعقل والشرع، وأنّ الشرع جاء بتقرير ما هو مستقرّ في الفطر والعقول من تحسين الحسن والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، وأنّه لم يجيء بما يخالف العقل والفطرة، وإنْ جاء بما تعجز العقول عن أحواله والاستقلال به"[2].

وهذا التوافق اللازم بين إيجاب الله تعالى أمراً ونهياً، وحكم العقل فيما فيه له حكم من الأفعال، ليس عند ابن تيمية من باب خضوع الإرادة الإلهية لما هو خارج عنها، وإنما هو مندرج ضمن قانون الأسباب الذي اختاره الله تعالى بمحض إرادته قانونا للخلق والتدبير، فلا يخالف إذن في أمره ما ارتضاه من قانون الأسباب في خلقه وتدبيره؛ لأنّ الحكمة تنتفي معه، وهو مستحيل في حقّه، فالله تعالى كما يقول الإمام: "حرّم المحرّمات فحرمت، وأوجب الواجبات فوجبت، فمعنا شيئان: إيجاب وتحريم، وذلك كلام الله وخطابه، والثاني وجوب وحرمة، وذلك صفة للفعل، والله تعالى عليم حكيم، علم بما تتضمّنه الأحكام من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل، وأمّا صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب"[3]، فهذا الأمر يندرج إذن ضمن إثبات الكمال في حقّ الله تعالى بإثبات حكمته التي أثبتها لنفسه، والذين يخالفون في ذلك يكونون قد "أخطأوا

---

(١) ابن القيّم. مفتاح دار السعادة، ج٢، ص٧١.

(٢) المرجع السابق. ج٢، ص٦٣.

(٣) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣٤.

في نفيهم عنه إيجاب ما أوجبه على نفسه، وتحريم ما حرّمه على نفسه بمقتضى حكمته وعدله وعزته وعلمه، وأخطأوا أيضا في نفيهم حكمته تعالى في خلقه وأمره"[1].

رابعاً- الجزاء بين العقل والنقل: لمّا لم يكن العقل موجبا للأفعال على نحو ما بينّاه آنفا، فإنّه عند ابن تيمية ليس له من دور ألبتّة في ترتيب الثواب والعقاب في الآخرة على ما يفعل الإنسان في الدنيا، فمهما فعل الإنسان في دنياه من أفعال، أدرك بعقله ما بها من حسن أو قبح أو لم يدركه فإنّه لا يكون بمقتضى إدراكه مثاباً عليها أو معاقباً، ولا يكون بعقله مدركا أنّ عليه بمقتضاها عقابا أو له ثوابا، فدور العقل في هذا الترتيب للثواب والعقاب مسلوب بصفة مطلقة.

وإنّما يترتّب الثواب والعقاب على الأفعال فقط بمقتضى الشرع، فأمر الشرع بما هو حسن من الأفعال، ونهيه عمّا هو قبيح منها هو الذي يترتّب عليه الثواب في حال الطاعة، والعقاب في حال العصيان، وكذلك فإنّ الشرع هو الذي يُعلم بهذا الجزاء في وجهيه، وعلى ذلك فإنّه حينما يَرِد على الإنسان شرع، فإنّه يكون عرضة للثواب والعقاب، وأمّا حينما لا يَرِد عليه شرع كأن يكون في حال فترة من الرسل، أو لا يبلغه وحي لأيّ سبب من الأسباب، فإنّه يكون في الآخرة في حلّ كامل من تبعة أعماله.

لقد كان هذا التقرير واضحا وقطعيا في رأي ابن تيمية، ظلّ يردّده في كلّ مناسبة، وقد جعل ذلك من مظاهر رحمة الله تعالى بالعباد وإحسانه إليهم، فـ"إنّ الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذّب أحدا إلاّ بعد إرسال رسول إليهم، وإن كانوا فاعلين لما يستحقّون به الذمّ والعقاب، كما كان مشركو العرب وغيرهم ممّن بُعث إليهم رسول، فاعلين للسّيئات والقبائح التي هي سبب الذمّ والعقاب، والربّ تعالى مع هذا لم يكن معذّبا لهم حتى يبعث إليهم رسولا"[2].

وقد كان المعتمد الأصلي لهذا الرأي هو الدليل النقلي من نصوص القرآن والحديث، فقد وردت آيات وأحاديث كثيرة تنفي بصفة قطعية تنيط العقاب بورود الشرع، وتنفي وقوعه عند غيابه، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "لا يلزم من حصول هذا القبح (الذي يعلم بتقدير العقل) أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ممّا غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنّهم قالوا: " إنّ العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم (الله)

---

(١) ابن القيّم. مفتاح دار السعادة، ج٢، ص٦٥.

(٢) ابن تيمية. دره التعارض، ج٨، ص٤٩٢، وراجع أيضاً الفتاوى، ج٨، ص٤٣٥، ج١١، ص٦٧٧.

رسولا، وهذا خلاف النصّ، قال تعالى: ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾ والنصوص الدالّة على أنّ الله لا يعذّب إلاّ بعد الرسالة كثيرة، تردّ على من قال من أهل التحسين والتقبيح إنّ الخلق يعذّبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم"(١).

ج- تعليق على رأي ابن تيمية:

إنّ هذه المنظومة التي انتهى إليها ابن تيمية لا يمكن أن تُفهم حقّ الفهم، وتقدّر حقّ التقدير، إلاّ إذا وقع النظر إليها في سبيل الكشف عن قيمتها في ذاتها، وعن قوّتها التي تبلّغها أهدافَها، من جهتين اثنتين:

- الأولى: ترابطها المنطقي في العلاقة بين عناصرها، خاصّة وأنّ الأفكار المؤلّفة لتلك العناصر لم تُستحدث استحداثا، وإنّما انتُقيت من منظومات أخرى ذات نسق منطقي متكامل بقطع النظر عن مظاهر الخطأ والصواب فيها.

- الثانية: السياق التاريخي الفكري الذي طرحت فيه، وما حفّ بذلك السياق من الأوضاع والملابسات التي كان لها الأثر المباشر أو غير المباشر في تركيبها وعرضها والدفاع عنها، فمن خلال تينك الجهتين يمكن التعليق على رأي ابن تيمية في تقديره لأفعال الإنسان بعناصره المتكاملة.

أولاً: الترابط المنطقي في رأي ابن تيمية: هل يكون ابن تيمية في هذا التقدير لأفعال الإنسان قد انتقى من المنظومتين السابقتين بعض الآراء وركّبها فأصبحت منظومة جديدة دون أن يكون له ابتكار وريادة في تلك الآراء نفسها؟ إنّ ذلك هو الأقرب إلى ما فعل، وهو وتلميذه ابن القيّم من بعده، ما فتئ كلّ منهما يؤكّد أنّه أخذ من التيّارين السابقين ما رآه معهما من الحقّ في هذه القضية، وترك ما رآه باطلاً، وألّف من ذلك الحقّ رأيا متكاملاً في تقدير الأفعال نسبه بصفة جملية إلى أهل السنّة وجمهور المسلمين، وهو في الحقيقة ينسبه في نظمه المتكامل إلى نفسه بصفة ضمنية، وذلك ما أشار إليه ابن القيّم في قوله: "قال المتوسّطون من أهل الإثبات: ما منكم أيّها الفريقان إلاّ من معه حقّ وباطل، ونحن نساعد كلّ فريق على حقّه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونردّه عليه، فنجعل حقّ الطائفتين مذهبا ثالثا"(٢).

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣٥، وراجع ابن القيّم. مفتاح دار السعادة، ج٢، ص١٢٠.

(٢) ابن القيّم. مفتاح دار السعادة، ج٢، ص٦١.

لقد كانت هذه الانتقائية إذن، ثمّ تركيب مذهب ثالث بواسطتها هي العمل الذي قام به ابن تيمية، وهو في حقيقته عمل إيجابي يتجاوز أن يكون ترديداً لما سبق فحسب، وذلك إذا نُظر إليه في سياق أنّه تأليف لمنظومة متكاملة من ذلك الذي كان شتاتاً، وإذا نُظر إليه أيضا على أنّه أصبح في قضيّة الحال تيّارا ذا مجرى متميّز مستقلّ في ساحة الثقافة الإسلامية إلى جانب التيارين السابقين، ولم يكن من قبل كذلك وإن كانت الأفكار المؤلّف منها واردة أفكارا مفردة، يتداولها كثير ممّن يعبّر عنهم بالسلف أو بأهل الفقه والحديث.

وقد وُفّق ابن تيمية بهذا التأليف للتيار الجديد أن يتجاوز ما وقع فيه أصحاب التيارين السابقين من مظاهر الغلوّ في بعض الآراء، فجاء تأليفه على وجه العموم متّصفاً بالعدل خليّاً من الشطط. إنّه بإثبات القيم الذاتية للأفعال بقطع النظر عن المقيّم من عقل وشرع، تلافى شطط القول بنفي أيّ ذاتية في قيم الأفعال، وما ترتّب عليه من نفي أيّ معنى للأسباب في التركيب الكوني أعيانا وأفعالا، وما أفضى إليه ذلك من حرج القول بتساوي الأفعال في ذاتها بصفة مطلقة، كأن يتساوى السجود للّه مع السجود للأصنام، وما شابه ذلك من الإحراجات العقلية والدينية، وتلافى أيضا ما لزم من ذلك من تعطيل لدور العقل في الكشف عن قيم الأفعال كجزء من دوره في العمل وفق قانون السببية الذي هو مفتاح الإنتاج في علوم الكون وعلوم الشرع على حدّ سواء.

كما وُفّق أيضا بهذا التأليف إلى تلافي شطط القول بأنّ للعقل دورا في التكليف بالأفعال متمثّلا في الإيجاب أمراً ونهياً، تكليفا يترتّب عليه الثواب والعقاب، وذلك باستقلال عن الشرع وإن يكن في حال عدم وروده، وما يفضي إليه ذلك من حرج القول بشريعة عقلية تشارك شريعة الوحي في ترتيب الحياة، وحرج القول بدينونةٍ في اليوم الآخر غير دينونة مالك يوم الدّين، وهو حرج عقدي عظيم.

إنّ حصيلة آراء ابن تيمية في هذه المنظومة يبدو أنّها تحمل في ذاتها من قوّة البناء ما تستطيع به حينما تأخذ طريقها نحو التطبيق أن تعمل على تنشيط الحياة الإسلامية وترشيدها. أمّا تنشيطها فبما توفّر للعقل من دور استكشافي يثرى به البحث عن سبل الحياة المنتجة، وذلك بما ضُمن له من عمل ضمن قانون الأسباب الذي هو أحد شروط الإنتاج العقلي المثمر. وأمّا ترشيدها فبما ضُمن للشرع من حكم شامل، ليس للعقل معه أن يطوّح فيما ليس هو من مجال عمله فيرتبك في

أحكامه، ويربك معه سير الحياة. إنّها معادلة دقيقة في هذه المنظومة بين عمل عقلي مثمر، وحكومة شرعية موجّهة مرشّدة، وهي معادلة كان يشوبها في المنظومتين السالفتين اختلال كبير بميل أوّل طرفيها في أحديهما، وميل ثانيهما في الثانية.

ولكن مع ذلك فإنّ الترتيب الذي انتهى إليه ابن تيمية في الآراء المقدّرة للأفعال، وإن كان محقّقا للعدل بإقامة تلك المعادلة التي تتلافى مظاهر الغلوّ والشطط على سواء، إلاّ أنّ نظم هذه المعادلة لا يُعدم الناظر فيه بعضا من الملاحَظ التي تستوجب التوقّف، والتي قد يُلمح فيها بعض الضعف في مفاصل الربط. ولعلّ من أبرز تلك الملاحَظ ما يتعلّق بدور العقل في الكشف عن قيم الأفعال باستقلال عن الشرع، فقد أثبت الإمام كما رأينا هذا الدور بناء على ثبوت القيم الذاتية للأفعال، ولكنّه أبقاه دورا غير ذي ثمرة، فما هي فائدة دور عقلي في الكشف عن قيمة الأفعال حسناً وقبحاً لا يترتّب عنه شيء، فيتساوى إذن في حال عدم ورود الشرع من كشف بعقله حسن الأفعال وقبحها، مع من لم يكتشف من ذلك شيئا، ويتساوى من اكتشف بعقله ذلك وعمل بمقتضاه، مع من اكتشفه ولم يعمل بمقتضاه، فيكون من وحّد الله وشكره والتزم العدل والصدق والأمانة، ومن أشرك به وجحد نعمته وسلك مسلك الكذب والظلم والخيانة، في ميزان التفاضل وفي استحقاق المدح والذمّ سواء.

إنّه لو ترتّب على دور العقل في تقييم الأفعال ضرب من الإلزام الذي يقتضي نوع محمدة ونوع مذمّة، فيما هو خارج عن محمدة الشرع ومذمّته، المقتضيتين للثواب والعقاب في الآخرة، لكان ذلك أوفق في الربط المنطقي بين حلقات المنظومة التي انتهى إليها ابن تيمية، ولكان أوفق أيضا في تنشيط دور العقل في ترشيد الحياة العملية للإنسان حينما لا يتأتّى للإنسان شرع يرشّد حياته، بل في تنشيط دوره الاجتهادي في نطاق الشرع فيما لا يكون فيه للوحي نصّ صريح في الأمر والنهي، وقد رأينا سالفاً أنّ هذه الحلقة في الربط بين كشف العقل وإلزامه كانت ملحَظا لبعض الباحثين السابقين، فلو استصحبها ابن تيمية في منظومته لسدّ بها هوّة منطقية دون أن يكون لها أثر في تحوّطه العقدي بتمحيض الإيجاب الذي يترتّب عليه ثواب وعقاب للّه وحده.

ثانياً: رأي ابن تيمية في سياقه التاريخي: يبدو من بيانات ابن تيمية في هذه المسألة أنّ ما طرحه من أفكار إنّما طرحه في سياق إصلاحي، كان هدفه تصحيح مسار في الفكر والسلوك موجود بالفعل، وهو مسار يفضي إلى إلحاق أضرار بالحياة الثقافية والعملية للمسلمين، وهو ما يندرج

ضمن السياق الإصلاحي العامّ الذي تنتظم فيه كلّ جهود ابن تيمية العلمية والعملية. ولا يخرج هذا السياق الإصلاحي الذي انتظمت فيه آراؤه في تقدير الأفعال من حيث موضوع الإصلاح، عمّا ذكرنا سابقا من أسباب دفعت إلى البحث في هذه القضيّة أساسا، وهي الأسباب المتعلّقة بالدافع العقدي من جهة، والدافع الاجتهادي الشرعي من جهة أخرى، وذانك سياقان يمكن من خلالهما التعليق على رأي ابن تيمية.

الأوّل: سياق الإصلاح العقدي: لقد تبيّن لابن تيمية أنّ الاتّجاهين السابقين في تناول هذه القضيّة بالبحث أفضت الآراء في كلّ منهما إلى انحراف في التصوّر العقدي، فرام بوجهته الثالثة أن يصلح ذلك الانحراف، ويعدّل ميله، ولعلّ ذلك كان هو الهدف الأصليّ من تناول هذه القضيّة برمّتها، فإنّنا لنجده كما نجد تلميذه من بعده ابن القيّم يدرج شروحه في هذه المسألة ضمن سياق عقدي يتعلّق أساسا بعقيدة التوحيد في أركانها المختلفة. ولمّا كانت عقيدة التوحيد هي الحقيقة الكبرى في الدين، وهي التي توجّه مجمل الحياة الفكرية والسلوكية، فإنّ مسألة تقدير أفعال الإنسان لمّا كانت لها علاقة قويّة بها، أدرجها كلّ من الإمامين ضمن سياق الإصلاح العقدي، الذي هو مفتاح كلّ إصلاح في التصوّر والسلوك.

إنّ نفي القيمة الذاتية للأفعال، وجعلها من حيث ذاتها متماثلة، وإناطة الترجيح بينها بمطلق الإرادة الإلهية دون مرجّح كما ذهب إليه النقليون، رأى فيه ابن تيمية ضربا من الاستنقاص للذات الإلهية يخلّ بكمال صفاتها؛ إذ هو ينفي في حقّ الله تعالى صفة الحكمة الواجبة له، ويجوّز أن تكون أعماله وأوامره عبثا، فالقائلون بهذه الآراء يذهبون إلى "أنّ الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل الأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين (من الأفعال) دون الآخر لمحض الإرادة، لا لحكمة، ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر، ويقولون: إنّه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البرّ والتقوى"[1]، وأيّ إخلال بوحدانية الله تعالى مثل هذا الإخلال الذي يسلب في حقّه تعالى صفات كمال ويجوّز عليه صفات نقص؟ إنّه خلل لا ينجبر على رأي ابن تيمية إلاّ بإثبات القيم الذاتية للأفعال، واعتبار العقل والشرع كاشفين عنها، واعتبار الشرع آمرا بالحسن منها لصلاحه، وناهيا عن القبيح لفساده، فذلك ما يثبت في حقّ الله تعالى الحكمة صفة كمال له،

(1) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣٢.

وينفي في حقّه جواز العبث صفة نقص عنه، وذلك من أركان التوحيد الذي لا تتمّ حقيقته إلاّ به.

وفي مقابل ذلك فإنّ القول بالإيجاب العقلي للأفعال، وترتيب الثواب والعقاب على ذلك الإيجاب من شأنه أن يفضي إلى إخلال بالوحدانية أيضا؛ وذلك لما يؤول إليه من إلزام في حقّ الله تعالى بأن يفعل ما هو حسن مثلما يجب على الإنسان أن يفعل، وأن يترك ما هو قبيح مثلما يجب على الإنسان أن يترك، وهو ضرب من المماثلة بين الله تعالى، والإنسان، قيست فيها أفعال الله تعالى بأفعال الإنسان، فانتهت إلى تشبيه الله بالإنسان في أفعاله، يضاهي تشبيهه به في صفاته، فأصحاب التيار العقلي انتهوا بأقوالهم في الإيجاب العقلي إلى " قياس الربّ على خلقه، فقيل: ما حسُن من المخلوق حسُن من الخالق، وما قبُح من المخلوق قبُح من الخالق ... فهم مشبّهة الأفعال، يشبّهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال، وهذا قول باطل كما أنّ تمثيل الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الصفات باطل"[1]، إنّه انحراف في عقيدة التوحيد لا يجبر في رأي ابن تيمية إلاّ بسلب العقل دور الإيجاب في الأفعال، وإسناد ذلك للشرع وحده.

لقد وضع ابن تيمية إذن رأيه في تقدير الأفعال في سياق إصلاح عقدي لما أفضى إليه أو يمكن أن يفضي إليه رأي التيارين السابقين من انحراف يتعلّق برأس العقائد ألا وهي عقيدة التوحيد، وهو الانحراف الذي ينشأ عنه من المفاسد في الفكر والسلوك ما هو كفيل بإفساد حياة المسلمين كلّها[2]، ولم يكن ابن تيمية يضع رأيه هذا في سياق إصلاحي لضرورة نظرية باعتبار ما يفضي إليه فساد الاعتقاد من الشطط في آراء التيارين السابقين من الناحية المنطقية، وإنّما هو صنع ذلك لضرورة عملية أيضا، إذ الأيّام التي عاش فيها كانت حبلى بمتلاطم من الآراء والمذاهب التي تنحرف فيها عقيدة التوحيد عن حقيقتها، لتميل إلى ضروب من الشرك المعطّل للشريعة بتأويل متعسّفة من العقل، كما هو صنيع أصناف من الصوفية المتحلّلين من الشرع وأحكامه، جرياً على منهج ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما، أو تميل إلى ضروب من التواكل المهدر للحكمة الإلهية في سياسة الكون، وكان بعض ما في بطون تلك الأيّام قد وُضع فظهر للعيان، وبعضه كان على وشك أن يوضع، والحال أنّ المسلمين تحيق بهم الأخطار المدمّرة من كلّ جانب، فمن الصليبيين إلى التتار إلى المغول، وهو ما يستلزم أوّل ما يستلزم كما نحسب، أنّه كان تقديرَ ابن تيمية أن

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج٨، ص٤٣١.

(٢) انظر في ذلك رأي ابن القيم. مفتاح دار السعادة، ج٢، ص١١٩.

تُصلح عقيدة الأمّة قوام وجودها وقوّتها، ومن إصلاح عقيدتها إصلاح تقديرها لأفعالها بما تستقيم معه حقيقة التوحيد في النفوس.

الثاني: سياق الإصلاح المنهجي الشرعي: لقد وافى ابن تيمية عصراً تراجع فيه إلى حدّ بعيد الاجتهاد الفقهي الذي تستنبط فيه الأحكام الشرعية الملائمة لحلّ المشكلات والنوازل الطارئة على حياة المسلمين، واتّجه العقل الفقهي الإسلامي إلى أن يعالج تلك المشكلات والنوازل من الاجتهادات المدوّنة في كتب السابقين، فأفضى ذلك إلى حرج شديد في سير الحياة، بل أفضى إلى اتّجاه تلك الحياة نحو حال الجمود، واختفت منها أو أوشكت أن تختفي تلك الحيوية التي سادت القرون الأولى، وتلك الخصوبة التشريعية التي تتطوّر بها الحياة في مختلف مناحيها الاجتماعية والاقتصادية نحو الأرقى والأفضل.

ومهما يكن من أسباب ذلك الخمول الاجتهادي الذي وافاه ابن تيمية، والتي ربّما يكون من أبرزها على عهده استشعار الخطر العظيم الذي يهدّد الوجود الإسلامي، متمثّلا في الغزو الكاسح الذي يتعرّض له، فيكون الانكفاء على الموجود الحاصل والمحافظة عليه، ضربا من التحوّط لذلك الغزو، وتحصين الذات ضدّه. مهما يكن من ذلك فإنّ ابن تيمية كان يستشعر هذا الجمود الفقهي، ويستيقن أنّه يحرج الحياة حرجا شديدا، ويفضي بها إلى التعطّل عن الحركة المنتجه، ولم يكن مقتنعا بأنّ توقيف حركة الاجتهاد قد تكون أسلوبا في تحصين الذات ضدّ أخطار الغزو، بل كان يعتقد كما تشهد بذلك سيرته العلمية، أنّ الاجتهاد هو وسيلة قوّة في المواجهة، وليس تعطيله بمفيد شيئاً، إلاّ أن يكون الضعف والخمول.

والقول بأنّ الأفعال لا تنطوي على قيمة ذاتية، وأنّ العقل ليس له من دور في الكشف عن قيمتها، لا شكّ أنّه قول يفضي بشعور أو دون شعور إلى الزهادة في البحث عن العلل والأسباب، ما كان منها مؤدّيا إلى صلاح أو إلى فساد، وذلك ليُوفّق ما يطرأ منها في خضمّ الحياة إلى أحكام الشريعة بناء على الكشف العقلي لتلك العلل والأسباب، وقد تفضي تلك الزهادة في الاجتهاد العقلي لإدراك الحكمة التي يكون على أساسها التشريع إلى إهدار الشريعة، أن تكون حاكمة على الأفعال، بل قد أفضت إلى ذلك بالفعل، كما انتهى إليه بعض غلاة الصوفية في إسقاطهم لأحكام الشرع.

ولا شكّ أنّ ابن تيمية كان على ملحظ من ذلك كلّه، سواء ما تعلّق منه بترابطه المنطقي في تأدية المقدّمات إلى نتائجها، أو ما تعلّق بسيرورته التاريخية فيما تطوّرت به تلك الأفكار النظرية، إلى نتائج عملية في الواقع الثقافي الإسلامي حتى انتهى الأمر إلى الوضع الذي كان على عهده، فرأى أنّه من مقتضيات الإصلاح الفقهي لتنشيط حركة الاجتهاد، معالجة الأسباب التي أدّت إلى خمول ذلك النشاط الاجتهادي. ولمّا رأى أنّ من أسباب ذلك الخمول ما استقرّ في أذهان كثير من المسلمين بتأثير التيار النقلي من أنّ الأفعال ليست لها قيمة في ذاتها، وليس للعقل من دور في الكشف عن قيمتها. وفي هذا السياق أدرج رأيه في قضية تقدير الأفعال على نحو ما وصفنا، علاجا لمنهجية الفكر الإسلامي في النظر الشرعي، كما أدرجه من جهة أخرى علاجا للتصوّر العقدي مثلما بيّنا آنفا.

وإذا كنّا لا نجد بحسب علمنا من أقوال ابن تيمية ما يفيد بصفة مباشرة صريحة هذا الترابط بين رأيه في تقدير الأفعال وبين مقصده في الإصلاح الفقهي التشريعي، فإنّ السياق العامّ الذي يورد فيه أراءه في هذا الشأن، وكثيرا من القرائن المتعلّقة على الأخصّ بما كان يؤكّده بتكرار من الأدلّة على حكمة الله في أفعاله وأحكامه، والسيرة العملية الاجتهادية التي التزمها في نظره الفقهي، تسمح كلّها بأن نتصوّر هذا الترابط على نحو من الوضوح والجلاء.

وإذا كان هذا الترابط بين القول بذاتية القيمة في الأفعال ودور العقل في الكشف عنها، ونتائجه في النظر الشرعي ضمنيا عند ابن تيمية، فإنّه عند تلميذه ابن القيّم كان صريحا جليّا؛ إذ يقول في ذلك: "ليس معنى قولنا إنّ العقل استنبط من تلك الأفعال أنّ ذلك مجرّد خواطر طارئة، وإنّما معناه أنّها كانت موجودة في الأفعال فاستخرجها العقل باستنباطه... فعُرف أنّه لا يصحّ معنى الاستنباط إلاّ لشيء موجود يستخرجه العقل ثمّ ينسب إليه أنواع تلك الأفعال وأشخاصها، فإن كان أولى به حُكم له بالاقتضاء والتأثير، وهذا هو المعقول، وهو الذي يعرضه الفقهاء والمتكلّمون على مناسبات الشريعة وأوصافها وعللها التي تربط بها الأحكام، فلو ذهب هذا من أيديهم لانسدّ عليهم باب الكلام في القياس والمناسبات والحكم، واستخراج ما تضمّنته الشريعة من ذلك"[1]. ومن البيّن من هذا القول، أنّ البعد الإصلاحي الفقهي كان بعداً أساسيا في تقرير الرأي في أفعال الإنسان عند ابن تيمية ومن على نهجه من أتباعه.

---

(١) ابن القيّم. مفتاح دار السعادة، ج٢، ص١١٠.

لم يكن ابن تيمية إذن يردّد القول في تقدير أفعال الإنسان، على نحو ما وصفنا ترديدا يجاري به الخائضين في ذلك المعترك من أجل الجدل والمناظرة، كما وصل إليه الأمر في شأن كثير من القضايا الأصولية والكلامية، التي انتهى البحث فيها إلى أن أصبح غاية في ذاته عند شطر من النظّار، وإنّما كان تقريره للرأي الذي اختاره وجعله وجهة ثالثة موازية للوجهتين السالفتين، مندرجاً ضمن نهج إصلاحي ذي محورين: محور الإصلاح العقدي الذي ينتهي إلى تصحيح الإيمان بحقيقة التوحيد، فيسدّد مجمل الحياة في التصوّر والسلوك. ومحور الإصلاح المنهجي في النظر الشرعي الذي ينتهي إلى تنشيط الاجتهاد لتنمية الحياة العملية للمسلمين.

٣- سيرورة رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال:

الآراء التي طرحها ابن تيمية في تقدير الأفعال كانت لها سيرورة في التاريخ ذات تعرّجات متفاوتة، فقد كانت سيرة الحياة الثقافية الإسلامية تظهر فيها أحيانا آثارٌ إصلاحية لتلك الآراء، وتختفي منها تلك الآثار أحيانا أخرى، فكأنّها أفكار ظلّت تصارع في خضمّ التاريخ الثقافي الإسلامي، لتنجح تارة وتخفق أخرى، وليرتسم بسيرورتها تلك خطّان من الآثار، خطٌ ظهرت فيه آثار إصلاحية مثمرة، وخطٌ ظهرت فيه ردود فعل مناقضة فكانت آثارا سلبية ضارّة.

أ- الأثر الإصلاحي لرأي ابن تيمية في تقدير الأفعال:

لقد كان لرأي ابن تيمية في التحسين والتقبيح في سياقه الإصلاحي خطٌ من أثر يقوى تارة ويضعف أخرى، إلاّ أنّه يتواصل منذ عهده إلى يومنا هذا، وإن كان يستتر أحيانا فلا يكون له ظهور للعيان، والمتتبّع لهذا الأثر يلحظ في خطّ سيره محطّات بارزة هي التي نشير إليها تالياً بما يسمح به المقام من البيان.

أولاً: أثره في مجمل المنهج التيمي: لعلّ الإصلاح الذي اقتضاه رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال ظهر أوّل ما ظهر في فكره هو نفسه وفي سيرته العملية؛ إذ لمّا آمن بأنّ أفعال الإنسان ذاتية القيمة، وأنّ العقل قادر على الكشف عنها والإخبار بها، ولمّا آمن أيضا بأنّ الشرع هو وحده الذي له دور الإيجاب ودور الجزاء، أفضى هذا الإيمان إلى أن أصبح عنصراً مهمّا في صياغة مجمل منهجه في التصوّر العقدي وفي النظر الشرعي، وعنصرا مهمّا في صياغة مجمل سلوكه العملي في حياته الخاصّة والعامّة.

لقد كان ابن تيمية، بما آمن به من استقلالية الشريعة بالإيجاب والجزاء، من أكبر من حمل في تاريخ العقيدة الإسلامية لواء إصلاح هذه العقيدة، بإصلاح تصوّر الناس لحقيقة التوحيد فيها، وهي الحقيقة التي في سياقها الإصلاحي، أدرج آراءه في تقدير الأفعال كما رأينا، فقد كرّس شطراً كبيراً من جهده ومن مؤلّفاته وفتاويه لشرح حقيقة التوحيد والتوعية بها والدعوة إليها، وجعل منها المحور الأساس لكلّ تفكيره العقدي، ولكلّ نشاطه الدعوي، حتى كانت جملة حركته الإصلاحية تنعت بأنّها حركة التوحيد، وذلك لما جعل من حقيقة التوحيد ركيزة أساسية لها بناها عليها، ولما أنفق من جهد في تقريرها وشرحها والدعوة إليها[1].

وكذلك فقد كان الفكر الشرعي لابن تيمية مصبوغا بصبغة رأيه في تقدير الأفعال؛ إذ لمّا كان يؤمن بأنّ للأفعال قيمة ذاتية ثابتة، وأنّ للعقل القدرة على الكشف عنها، انعكس ذلك على طريقته في النظر الشرعي، فإذا " القارئ لفقهه في كلّ أبوابه يلمح فيه عقلية الفقيه المجتهد الذي تحرّر من القيود المذهبية في دراسته، ولا يلمح فيه المقلّد التابع من غير بيّنة وبرهان، فهو في فتاويه متخيّر مستنبط كما هو في اختياراته"[2]، ونتيجة لذلك فقد كانت له آراء فقهية انفرد بها، وخالف فيها من قبله من الأئمة، وخاصّة ما يتعلّق منها بقضايا الأسرة من نكاح وطلاق ممّا أصبح مشهورا عنه شهرة واسعة[3]، وذلك في زمن كان فيه التقليد هو الضارب أطنابه على الفكر الفقهي، لأسباب لعلّ من أهمّها ما كان سائدا من نفي القيمة الذاتية عن أفعال الإنسان.

ثانياً: أثره في جيل تلاميذه: كان لهذا الإصلاح في محوريه أثر بيّن في جيل واسع من تلاميذ ابن تيمية الذين أخذوا عنه العلم، كما تشرّبوا نفسه الإصلاحي في العقيدة والنظر الشرعي، فشاع في ذلك الجيل خاصّة بمصر والشام تصحيح التصوّر العقدي فيما يتعلّق بالتوحيد، حتى أصبح التوحيد شعارا لهم في ثقافتهم العقدية تصوّرا ودعوة، ولاقوا من أجله كما لاقى أستاذهم في سبيل إشاعته في الناس، صعابا جمّة ومحناً كثيرة، كما شاعت أيضا النزعة الاجتهادية في النظر الشرعي، ونزعة التحرّر من التقليد الذي كان هو السائد عند سائر النظّار، فيما يشبه القرار الضمني بغلق باب الاجتهاد، وانتهاج منهج الاتّباع المطلق لخطى السابقين في آرائهم الفقهية.

---

(١) راجع تفصيلاً لما قام به ابن تيمية من جهد في ذلك في: كتاب أبوزهرة، ابن تيمية، ص٢٥٧ وما بعدها.

(٢) أبوزهرة. ابن تيمية، ص٤٩٣.

(٣) راجع اجتهادات ابن تيمية وما انفرد به من الآراء الفقهية في كتاب أبو زهرة، ابن تيمية، ص٤١٤ وما بعدها.

ولعلّ أبرز من كان يمثّل هذا التيار الإصلاحي بمحوريه من جيل تلاميذ ابن تيمية هو تلميذه الأشهر ابن القيّم الذي يُعتبر رافع لواء أفكاره الإصلاحية.

ثالثاً: أثره في الحركة الوهابية: لعلّ أكبر أثر كان لتلك الآراء بعد أثرها في جيل تلاميذه، هو ذلك الذي تجلّى في الحركة الوهّابية الناشئة بالجزيرة العربية في القرن الثامن عشر للميلاد، فقد قامت تلك الحركة على فكرة محورية بناها عليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهي إصلاح عقيدة التوحيد، وتنقيتها ممّا صارت إليه من البدع التي تنفي عن الله تعالى الحكمة في فعله وأمره، أو تنسب إلى العقل تشريعاً دون تشريعه، أو تهدر تلك الشريعة جملة كما هو صنيع غلاة الصوفية، وكلّ ذلك يمتّ بصلة وثيقة إلى تقدير أفعال الإنسان فيما لها من قيمة ذاتية، وما للعقل فيها من دور إذا دخل في منطقة الإيجاب والجزاء انتهى إلى ضرب من الشرك[1].

كما قامت تلك الحركة أيضا على إصلاح النظر الشرعي بنبذ التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد انطلاقاً من القرآن والسنّة، واستعمالا للقياس الصحيح. ولا شكّ أنّ الإصلاح للنظر الشرعي يمتّ بصلة أيضا إلى تقدير الأفعال فيما لها من قيمة ذاتية، وما للعقل من القدرة على الكشف عنها ليمارس القياس من خلال ذلك ويتّسع له باب الاجتهاد.

رابعاً: أثره في حركة النهضة الإسلامية الحديثة: هذا الأثر البيّن لإصلاح ابن تيمية في الحركة الوهّابية على يد مؤسّسها الشيخ محمد بن عبد الوهّاب استكنّ بعد ذلك ردحاً من الزمن، ثمّ ظهر بيّنا مرّة أخرى في حركة النهضة الإسلامية الحديثة أواخر القرن التاسع عشر، كما تجلّى بيّناً على يد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، فهؤلاء ومن تأثّر بهم ممّن جاء بعدهم كان لهم اقتداء بالمنهج الإصلاحي لابن تيمية، فيما يتعلّق بتقديره للأفعال وآثاره في محوري عقيدة التوحيد ومنهج النظر الشرعي.

لقد كان القول بالأسباب وما يندرج فيه من ذاتية القيمة في الأفعال أساساً من أسس النهضة عند هؤلاء الروّاد، ويتبعه مكمّلا له القول بدور العقل في الكشف عن تلك الأسباب، بوصفه كشفاً عن حكمة الله تعالى في خلقه وأمره، ولكنّ ذلك عندهم كان محفوظا بكون هذا الدور العقلي لا يتجاوز حدّه في الكشف لينتهي إلى الإيجاب وترتيب الجزاء كما كان الأمر عند بعض

---

(١) راجع في الإصلاح العقدي لعقيدة التوحيد مؤلّفات محمد بن عبد الوهاب المجموعة في: مجموعة التوحيد، وخاصّة ما جاء منها في ص٢١٩ وما بعدها.

السابقين، وهو ما قرّره محمد عبده في قوله: "النبوّة تحدّد أنواع الأعمال التي تُناط بها سعادة الإنسان في الدارين، وتطالبه عن الله بالوقوف عند الحدود التي حدّدتها، وكثيرا ما تبيّن له مع ذلك وجوه الحسن أو القبح فيما أمر به أو نهى عنه، فوجوب عمل من المأمور به أو الندب إليه، وحظر عمل كراهته من المنهيّ عنه الذي على الوجه الذي حدّدته الشريعة[١]، وعلى أنّه مثاب عليه بأجر كذا، ومجازى عليه بعقوبة كذا ممّا لا يستقلّ العقل بمعرفته، بل طريقة معرفته شرعية، وهو لا ينافي أيضاً أن يكون المأمور به حسنا في ذاته"[٢]، فهذا القول يكاد يواطئ أقوال ابن تيمية السالف بيانها، ممّا يجعله أثراً بيّناً من آثاره الإصلاحية في خصوص هذه القضية.

وظلّ مفهوم التوحيد والدعوة والاجتهاد ديدناً للمصلحين يبدون القول فيه ويعيدون، حتى إنّ مجلّة المنار التي كانت لسان حال حركة النهضة، ثمّ تفسير المنار الذي استُجمع في أغلبه منها كان كلّ منهما يرتكز بصفة أساسية على إصلاح العقيدة بتصحيح مفهوم التوحيد، وإصلاح النظر الشرعي بنبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية التي تعالج مستجدّات الحياة الإسلامية بمنهج البحث في العلل والأسباب لتقدير الحلول المناسبة[٣].

ب- خطّ الرفض لإصلاح ابن تيمية:

في موازاة ما أحدث رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال من أثر إصلاحي على نحو ما ذكرنا من بعض مظاهره، فإنّ هذه الآراء كان لها خطّ اعتباري آخر هو ذلك الخطّ الذي يتمثّل في ردّ فعل رافض لها، ويتمايز في هذا الخطّ لونان بارزان: لون يتمثّل في رفض عملي سلبي لآراء ابن تيمية، ولون يتمثّل في رفض لتلك الآراء وآثارها على أساس منهج مصنوع، ينظّر بصفة مباشرة

---

(١) يبدو في هذه الجمل كما وردت في المرجع الذي أخذناها منها بعض الاضطراب، ويستقيم المعنى بصياغتها على النحو التالي: وكثيرا ما تبيّن له وجوب العمل بالمأمور به والمندوب إليه، وحظر العمل بالمنهيّ عنه لحرمته أو كراهته على الوجه الذي حدّدته الشريعة.

(٢) عبده، محمد. رسالة التوحيد، ص٨٧.

(٣) لقد كان لدعوة ابن تيمية أثر بيّن في الحركة الإسلامية الحديثة في العالم العربي والإسلامي، فحركة الإخوان المسلمين التي نشأت بمصر وامتداداتها في العالم العربي والإسلامي، والجماعة الإسلامية بالهند وباكستان، ومعظم حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة، كان لها جميعا على نحو أو آخر تأثر بآراء ابن تيمية ودعوته الإصلاحية، وقد ظلّت مؤلّفاته ومؤلّفات تلميذه ابن القيّم مرجعا أساسيا لهذه الحركات في التصوّر والحركة على حدّ سواء، كما ظلّت آراؤه في تقدير الأفعال سارية في تلك المرجعية لسريانها في مجمل فكره ومنهجه وإصلاحه.

لآراء مناقضة، ويتّخذ مذهبية نظرية وعملية في عكس الاتّجاه الذي يتّجه فيه رأي ابن تيمية وعكس أهدافه.

أولاً: الرفض العملي لرأي ابن تيمية: لم ينته الجيل المباشر من تلاميذ ابن تيمية إلى صناعة نهضة إصلاحية شاملة من آرائه ومنهجه الإصلاحي، سواء فيما يتعلّق بالإصلاح العقدي أو بإصلاح النظر الشرعي، بل سرعان ما آلت تلك الآراء وذلك المنهج بعد ذلك الجيل إلى الانكفاء فلم يكن لها أثر يذكر، وجاءت على المسلمين قرون لعلّها من أحطّ ما عاشوه في تصوّراتهم العقدية ميلا بحقيقة التوحيد إلى ضروب الشرك والتواكل وإهدار الحكمة الإلهية في تدبير الكون بقانون الأسباب، والميل إلى التقليد والجمود، والصدود عن الاجتهاد.

ولعلّ من بين ما يفسّر ذلك من الأسباب، أنّ ابن تيمية قد وافى من حياة المسلمين عصراً استصحب من عوامل الانحدار الناشئة منذ القرون الماضية ما تجمّع واشتدّ وتضافر حتى كوّن تيّاراً قويّاً جارفاً، لم يعد يجدي لتوقيفه وتعديل مساره آراء إصلاحية لعلَم من الأعلام مهما بلغت من درجة الصواب والقوّة، ومهما بلغ صاحبها من الإخلاص فيها والجدّ في الدعوة إليها؛ فالآراء الإصلاحية لابن تيمية لم تكن عنصرا حاسما في إصلاح حياة المسلمين، ولكنّها كانت عنصرا على درجة كبيرة من الأهمّية في تجميع عوامل الإصلاح والنهضة على تطاول من الزمن.

وأمّا الحركة الوهّابية التي نشأت متأثّرة إلى حدّ كبير بالآراء الإصلاحية لابن تيمية ومن بينها آراؤه في تقدير الأفعال، فإنّها انفعلت بتلك الآراء إلى حدّ معيّن لم تتجاوزه، وقد استطاعت بما أوتيت من إخلاص ونقاوة فطرة وسلامة خاطر، أن تلتقط إصلاح ابن تيمية فتأخذ به وتدعو إليه، ولكنّها لضيق في ثقافتها، ومحدودية في أفقها العلميّ العامّ، وضعف في صلتها بمراكز الحضارة، لم تستطع بعد مؤسّسها أن تدفع بذلك الإصلاح إلى مداه، بما تعمّق من محتواه، وتطوّر من عناصره، وتبسط من أساليبه، ليصبح حركة إصلاحية ذات سند علمي متين، وذات قبول واسع بين الناس، فبقيت تردّد في الإصلاح العقدي ما رسمه المؤسّس من قواعد في التوحيد، تحوّلت بمرور الزمن إلى ما يشبه المصطلحات التي لا تتجاوز الشكل، لتحدث أثراً روحياً فاعلاً يدفع إلى تغيير الأعمال نحو ما يثمر في الحياة تطويراً حضارياً مشهوداً، ولم تستطع أيضا أن تدفع بمسلكها في نبذ التقليد إلى حركة اجتهادية شرعية تحرّك حياة المسلمين الراكدة لتعيد سيرة حيويتها وإثمارها، ولو نشأت تلك الحركة في حواضر العلم ومراكز الثقافة الإسلامية لكان

لها في الإصلاح شأن آخر، ولكنّها على أيّة حال قد كانت صيحة في العالم الإسلامي أيقظته من النوم وإن لم تدفع به بعيداً إلى الحركة.

ولكن بالرغم من أنّ حركة النهضة الحديثة وامتداداتها المختلفة الأشكال بما فيها حركات الصحوة الإسلامية، قد اتّخذت من ابن تيمية مرجعا في الإصلاح، فإنّه يبدو أنّ رأيه في تقدير الفعل الإنساني، لئن أخذ عندها مداه الإصلاحي في المحور العقدي القائم على إصلاح عقيدة التوحيد، فإنّه في المحور المنهجي المتعلّق بالنظر الشرعي لم يكن له كبير أثر، فحركة النهضة الإسلامية الحديثة حاولت في بدايتها على الأخصّ أن تشقّ طريقا للاجتهاد الفقهي على يد الأوائل من كبار روّادها، ولكنّ تلك الحركة الاجتهادية شهدت بعد ذلك تراجعاً كبيراً، فلم يواكب النهضة العقدية الروحية نهضة اجتهادية شرعية جريئة تقوم على علم شرعي متين، وعلم واقعي شامل، وذلك لتفتح للعقل مدى واسعا في النظر العلّي لمشاكل المسلمين وقضاياهم، فتكشف عمّا فيها من قيم الحسن والقبح ثمّ توفّقها إلى أحكام الشرع ليكون هو صاحب الإيجاب، بل إنّ كثيراً من المتسبين إلى هذه الحركة تقوقعوا بفكرهم إلى ضروب من الحرفية التي تأبى كلّ نظر اجتهادي كما يقتضيه رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال، فهو إذن بُعد في الإصلاح المنهجي الفكري في النظر الشرعي لم يأخذ من مداه إلاّ مسافة جدّ قصيرة، وهو ما زال يحتاج اليوم إلى دفع قويّ وتوجيه حثيث لكي ينطلق في مداه موازياً ومعضّدا للإصلاح العقدي الروحي الذي كان حظّه من النجاح في الواقع الثقافي للمسلمين أوفر من حظّ الإصلاح المنهجي الشرعي[1].

ثانياً: الرفض المذهبي لرأي ابن تيمية: قد كان لهذا اللون من الرفض جذور في الاتّجاهين السابقين اللذين جاء رأي ابن تيمية يبني ذاته ممّا فيهما من الحقّ، ويتفادى ما فيهما من الباطل كما تقدّم شرحه.

---

(١) لم تخل حركة النهضة الحديثة وامتداداتها المختلفة من جهود اجتهادية نظرية وعملية تنزع إلى إحداث الحركة الاجتهادية الواسعة التي يقتضيها رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال، والتي بادر هو برسم طريق عملي لها في اجتهاداته الجريئة، ويمكن أن يُذكر في التمثيل لذلك على الصعيد النظري الإمام محمد الطاهر بن عاشور بما دوّنه من اجتهاد تجديدي نظري في كتابه مقاصد الشريعة، وعلى الصعيد العملي ما دوّنه الشيخ يوسف القرضاوي في متعدّد مؤلّفاته من بحوث فقهية وفتاوى شرعية تحمل بعداً اجتهادياً، ولكن مع ذلك تظلّ هذه الحركة حركة أفراد وليست منهجا عامّا ينساق فيه الفكر الإسلامي في جملته كما كان شأن الحركة الاجتهادية في عصور الاجتهاد.

ويجدر أن نذكر في هذا الصدد الحركات الصوفية الغالية، التي تهدر قانون الأسباب بما فيه قيم الأفعال، وما أفضى إليه ذلك من انحراف في عقيدة التوحيد، ومن تعطيل لحركة الاجتهاد، بل من تعطيل عند بعضها لحكومة الشرع نفسه بتآويل العقل على غير قانون شرعي ولا عقلي. كما نذكر النزعات الانغلاقية التي عطّلت دور العقل في النظر الشرعي، وجعلت غلق الاجتهاد والتزام التقليد مذهبا لها نظرياً وعملياً، فكلّ هذه الحركات والمنازع، كانت تمثّل نقيضا مذهبيا معارضا لرأي ابن تيمية، ظلّت تعانده على سبيل الندّية المذهبية المصنوعة، وذلك بالإضافة إلى ما أوردنا آنفا من عوامل الرفض الواقعية التي لم تكن مصاغة صياغة مذهبية.

ويحاول هذا المذهب الذي أصبح اليوم شائعا ذا سطوة أن يجد لنفسه جذورا في بعض مذاهب الماضي فيما تعارضت فيه مع رأي ابن تيمية، فينطلق من أنّ لأفعال الإنسان قيمة ذاتية ثابتة، ويرتّب على ذلك أنّ العقل قادر على الكشف عن تلك القيمة والإخبار بها كما ذهب إلى ذلك المعتزلة ومن وافقهم من أهل التحسين؛ والتقبيح العقليين، ولكنّه يطوّر هذا القول في اتّجاه آخر مناقض لاتّجاه أهل التحسين، إذ يجعل العقل لّما كانت له القدرة على التقييم هو الذي له صلاحية التشريع مستقلاً عن الوحي، سواء في حال وروده أو في حال عدم وروده، فإذا العقل يصبح هو المشرّع المستقلّ الموجب للأفعال أمراً ونهياً، ، وإذا الوحي يُهدر تشريعه فلا يبقى له حكم ملزم بالأفعال في شؤون الحياة الجماعية على وجه الخصوص. وقد تسمّى هذا المذهب بأسماء متعدّدة، وانضوت تحته نحل مختلفة، ولعلّ ما يجمع أسماءه ويشمل نحله هو ما يعرف اليوم بمذهب العلمانية، سواء تسمّى من شملهم هذا المذهب واقعا بهذا الاسم وارتضوه، أو لم يتسمّوا به ولم يرتضوه، فإنّهم جميعا ينطلقون من مبادئه وينتهجون نهجه.

ومع أنّ أصحاب هذا المذهب يلتقون في النتيجة من مذهبهم، وهي إهدار الوحي وإحلال العقل محلّه في التشريع، فإنّهم يختلفون في المبرّرات التي أوصلتهم إلى هذه النتيجة. فبعضهم يرى مبرّر ذلك في أنّ تشريع الوحي هو تشريع زمني مرتبط بزمن نزوله، فإيجابه إنّما هو إيجاب في دائرة ذلك الزمن، وأمّا في الأزمان اللاحقة فإنّ إيجابه يتعطّل، ويصبح الإيجاب من دور العقل وحده[1]. وبعضهم يجعل مبرّره تأويلا لغويا يجنح به في فهم لغة النصّ الديني في أمرها ونهيها إلى رموز باطنة لا صلة لها بالدلالات المعهودة للّغة، وينتهي الأمر إلى إهدار الإيجاب المفهوم من

(١) ممّن ينتمي إلى هذه الوجهة: حسن حنفي. راجع مثلاً كتابه: **التراث والتجديد**، وفرج فودة. راجع مثلاً كتابه: **الحقيقة الغائبة**، ومحمد أركون راجع مثلاً كتابه: **قضايا في نقد العقل الديني**.

دلالات الأمر والنهي بمقتضى دلالات اللغة العربية وقوانينها[1]. وبعضهم يجعل مبرّره في تأويل فلسفي انتهى به إلى أنّ دلالة اللغة من الأمر والنهي ليست هي دلالة يحملها النصّ في ذاته على سبيل الديمومة والثبات، وإنّما هي دلالة يقتضيها ما يضفيه العقل القارئ من تلقاء ذاته بحسب مكوّناته على ذلك النصّ من المعاني، فيصير الإلزام النصّي إذن ليس إلاّ إلزاما بما يمليه العقل القارئ بصفة مبدئيّة[2].

وبالإضافة إلى كون هذا العائق الذي أسهم بقسط كبير في تعطيل انطلاقة الحركة الاجتهادية الشرعية، يمثّل عائقا قويّا في ذاته بصنعته المذهبية المبنية على قوّة المنهج العقلي المستفاد من المنهج الغربي، فقد أصبحت له سطوة إضافية، وذلك لانتصاره في تدعيم نفسه وإنفاذ رؤاه بالسلطان السياسي الذي قام في البلاد الإسلامية منذ نشأت الدولة الحديثة على مبدأ العلمانية، فأصبحت هذه الدولة تعطّل في سياسة الحياة العامّة ما يوجبه الشرع، وتنفذ ما يوجبه العقل بتطبيق القانون الوضعي، فأصبح إذن رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال وما يقتضيه من إصلاح الفكر الشرعي ليندفع العقل الإسلامي نحو الاجتهاد، يواجه هذا العائق المتمثّل في العلمانية بسطوة مذهبية وسطوة سياسية معا، وهو ما كان من الأسباب الأساسية في إعاقة انطلاقته ليأخذ مداه المطلوب.

---

(١) ممّن ينتمي إلى هذه الوجهة: محمد عصفور راجع مثلاً كتابه: القرآن والكتاب.

(٢) ممّن ينتمي إلى هذه الوجهة: نصر حامد أبو زيد راجع مثلاً كتابه: النصّ السلطة، الحقيقة.

الفصل الثالث :

منهج البحث عند شيخ الإسلام ابن تيمية : النظرية والتطبيق

محمد بن أحمد الصالح*

مقدمة

إسهاماً منا في إلقاء الضوء على بعض جوانب شخصية هذا الإمام الجليل ، فإننا سنتناول في هذا البحث المتواضع جانباً هاماً من حياته العلمية وهو "منهج البحث عند شيخ الإسلام ابن تيمية - النظرية والتطبيق".

ويأتي في فصلين :

- الفصل الأول : أسس منهج البحث عند ابن تيمية (النظرية).
- الفصل الثاني : التزام ابن تيمية بمنهجه (التطبيق).

الفصل الأول : أسس منهج البحث عند ابن تيمية (النظرية)

يعتمد منهج البحث عند الإمام ابن تيمية - رحمه الله- على ثلاثة مباحث رئيسة ، نوجزها فيما يأتي :

١- الاعتماد على الكتاب والسنة.

٢- إعمال العقل في مجاله.

٣- عدم التعصب لإمام ولا لرأي دون دليل.

المبحث الأول : الاعتماد على الكتاب والسنة :

ذلك أن الدين وكل ما هو متصل به مودع في كتاب الله عز وجل ، قال تعالى : ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام : ٣٨).

وإننا نجد هذا العنصر الأول من عناصر منهجه واضحاً في كل كتبه ورسائله. ومن هذه الرسائل رسالة : "معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول"، وهي

* أستاذ الفقه بكلية العلوم الشرعية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، المملكة العربية السعودية.

من كتبه التي كتبها وهو بقلعة دمشق[1]، وقد افتتح هذه الرسالة بقوله: "فصل في أن الرسول ﷺ بيّن الدين، أصوله وفروعه، ظاهره وباطنه، علمه وعمله، فإن هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان، وكل من كان أعظم اعتصاما بهذا الأصل كان أولى بالحق علماً وعملاً.."[2].

ثم يقول بعد أن تكلم عن منهج المتكلمين والفلاسفة والصوفية: "وأما أهل العلم والإيمان فمتفقون على أن الرسل لم يقولوا إلا الحق، وأنهم بيّنوه مع علمهم بأنهم أعلم الخلق بالحق، فهم الصادقون المصدقون، علموا الحق وبيّنوه"[3].

ويزيد الأمر تفصيلاً فيقول: "وأما العمليات وما تسميه ناس الفروع والشرع والفقه، فهذا قد بينه الرسول أحسن بيان، فما من شئ مما أمر الله به أو نهى عنه أو حلله أو حرمه إلا بينه، وقد قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣) وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)، وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٠) وقال سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩)، وهو الرد إلى كتاب الله أو إلى سنة الرسول ﷺ.

ولا يخالف شيخ الإسلام ابن تيمية في أن الإجماع والقياس من أصول الفقه، ولكنه يردهما إلى كتاب الله أو إلى سنة رسوله اللذين هما الأصل في كل حال، فيقول في الرسالة نفسها: "والمقصود هنا تحقيق ذلك وأن الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور الدين، وأما إجماع الأمة فهو في نفسه حق لا تجتمع الأمة على ضلالة، وكذلك القياس الصحيح حق...إلخ"[4]. ثم يقول: "فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ﷺ ولكن قد يخفي ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به... لكن استقرينا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة"[5].

---

(١) طبع بإشراف مكتبة القاهرة - الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة - باب الرحمة.

(٢) ابن تيمية. **معارج الوصول**، الاحساء: مكتبة ابن الجوزي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص٤.

(٣) المرجع السابق، ص٦.

(٤) ابن تيمية. **معارج الوصول إلى علم الأصول**، ص٢١ - ٢٢.

(٥) المرجع السابق، ص٣٨، وانظر ص٣٦، ص٤٠.

وهكذا نجد أن الإمام ابن تيمية يرد الإجماع والقياس إلى الكتاب والسنة، فإذا استندا إلى الكتاب والسنة فهما من أصول الفقه عنده.

ولقد أخذ بالكتاب والسنة بصفتهما مصدرين أساسيين، ثم أخذ بالقياس والإجماع والاستصحاب والمصالح المرسلة التي يأخذ بها بشيء من الحذر، إذ يتحرج عن قبول كل ما يراه المالكية والحنابلة داخلاً في المصالح المرسلة، بل يقبل كل ما يتفق منها مع القياس؛ لأنه من المقرر أن الشرع الشريف جاء لجلب المصالح في الدنيا والدين ودفع المفاسد، فكل مصلحة داخلة في القياس فهي معتبرة عنده[1].

المبحث الثاني: إعمال العقل في مجاله:

لا يهمل ابن تيمية العقل وتفكيره حين يجعل الكتاب والسنة وآراء الصحابة ومن إليهم، سنده الأول في بحوثه وآرائه، وذلك أن فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فهماً عميقاً يحتاج - بلا ريب - إلى قلب واع وعقل مفكر، وهذا هو مجال العقل عند ابن تيمية، فمن ظنوا أنهم بعقولهم وحدها قادرون على التعرف على ما نزل به وحى السماء فهم في ضلال بعيد. ولئن كان فهم كتاب الله وسنة رسوله قدراً مشتركاً عند العلماء، فإن الله قد أفاض على الإمام ابن تيمية فنوناً من الإدراك امتاز بها فيما استنبطه من أحكام فقهية.

إن القرآن قد دعا حقاً إلى وجوب التفكر فيما خلق الله من عوالم مختلفة، ليصل المرء إلى الإيمان بالله وحده الخالق لكل شيء، لذلك نجد آيات كثيرة اختتمت بهذه الجمل وأمثالها (لعلكم تعقلون - لعلكم تذكرون - لعلكم تهتدون - لقوم يتفكرون)، وكان ذلك دليلاً على دعوة القرآن الكريم العقول أن تفكر لكي تصل إلى الإيمان بالله الخالق العلي الحكيم، لهذا ظهر في البيئة الإسلامية كتب العقل لداود بن المجبر أبي سليمان البصري وأمثاله. وروى أصحاب هذه الكتب كثيراً من الأحاديث المنسوبة للنبي ﷺ التي تشيد بفضل العقل وتجعل له الأثر البالغ في كل شيء[2].

---

(١) ابن تيمية. **معارج الوصول إلى علم الأصول**، ص١٨ - ٢٣.

(٢) الذهبي. **ميزان الاعتدال**، ج١ ص٣٢٤ (داود كان من رجال الحديث ثم تركه وصحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه وهو صاحب كتاب العقل).

وحين سئل عن رأيه في الحديث المروى عن الرسول ﷺ: "أول ما خلق اللّه العقل، فقال: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. فقال: وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم على منك، فبك آخذ وبك أعطى، وبك الثواب والعقاب" قال: هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنَّف في فضل العقل كداود بن المجبر ونحوه، ثم يذكر رأيه في هذا الحديث فيقول: واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل موضوع. ثم ينقل عن الحفاظ أن الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ في العقل لا أصل لها، وبخاصة أن المراد بالعقل فيها هو العقل الإنساني كما يزعم الذين رووها[1]. وهو العقل الذي يكون بمنأى عن النصوص الشرعية.

والمتكلمون من المعتزلة تمادوا فيما حسبوه انتصاراً للعقل، وحكموا باستقلاله وكفايته في الوصول إلى الحقائق الأساسية في الأمور الدينية التي تدور حول الله، فنفوا الصفات متأولين ما ورد فيها من النصوص - كما ذهب الفلاسفة - فأوّلوا كثيراً من النصوص مع اعتقادهم بأنها تتعارض مع ما يقضي به العقل. ويرى ابن تيمية أ ن هؤلاء أسرفوا في تفاؤلهم بقدرة العقل وحده في الوصول إلى الحقائق الإلهية، ولذلك نجده ينادى بالتحرز من استعمال العقل فيما وراء المعقول، إلا عندما تؤيده شواهد المنقول من الكتاب والسنة، والمأثور عن الصحابة، دون تأويل يلجئه إليه الافتراض العقلي[2].

ومن ذلك نجد أن ابن تيمية لا يقبل الاعتماد على العقل وحده في الأمور الدينية، خاصة فيما يتصل بالذات الإلهية، على أنه يرى جواز الاعتماد على العقل في مسائل القياس، وسد الذرائع، ومنع الحيل، والمصالح المرسلة.

المبحث الثالث: عدم التعصب لإمام ولا لرأي دون دليل:

انطلق شيخ الإسلام ابن تيمية انطلاق المجتهد، إمامه القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، وهو لا يصر على رأي ما دام قد بان خطؤه عنده، فهو حر التفكير في دائرة الكتاب والسنة وآثار

---

(١) بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية، القاهرة: لم يذكر اسم دار النشر ص٥، ٦، ٢٩.

(٢) دكروري، محمد إبراهيم. العقل ومجاله عند ابن تيمية، - ضمن مجموعة البحوث المقدمة في أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية، المنعقد بدمشق في المدة من ١٦- ٢١ شوال ١٣٨٠هـ.

السلف الصالح، فقد خلع من عنقه رقبة التقليد للغير، وكانت آراؤه التي كثيراً ما خرجت عن أقوال بعض الأئمة سبباً في محنته وسجنه حتى لقى ربه وهو سجين بقلعة دمشق.

ومن هنا كان من الحق ما قاله ابن الوردي عنه: "وأعان أعداءه على نفسه بدخوله في مسائل كبار لا تحتملها عقول أبناء زمننا ولا علومهم، كمسألة الكفارة في الحنث بيمين الطلاق، ومسألة أن الطلاق بالثلاث بلفظ واحد لا يقع إلا واحدة، ومسألة أن الطلاق في الحيض لا يقع".

وهو وإن كان حنبلي النشأة إلا أنه أخذ نفسه بالرجوع إلى المعين الصافي الذي أخذ منه ابن حنبل وغيره من الأئمة الآخرين، وهذا المعين هو الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، وقد أدت هذه الدراسة إلى مخالفتهم - ومنهم الإمام أحمد بن حنبل - في مسائل كثيرة، ويظهر لنا ذلك في أمور، منها حرية المتعاقدين في الشروط التي يريانها ويرتضيانها فيما يتعاملون به من عقود، سواء في عقود المعاوضات أم في عقود الزواج أم في غيرها.

إنه يجيز كل شرط يرضى به المتعاقدان، ما دام لا يتعارض مع حكم اللّه ورسوله، لايستثني من هذا الأصل شيئاً حتى في عقد الزواج مستدلاً لهذا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وبقول الرسول ﷺ "المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً"[(١)] ثم يقول: "إن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم أو يبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص".

ويقول: "وأصول مذهب أحمد رضي الله عنه المنصوصة يجري أكثرها على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه"[(٢)].

الفصل الثاني: التزام ابن تيمية بمنهجه (التطبيق)

نستطيع أن نقرر بأن الإمام ابن تيمية رضي الله عنه قد التزم بمنهجه في جميع ما كتب وألّف من كتب ورسائل، وهو رصيد ضخم يستوعب عدة آلاف من الصفحات، بعضها موجود بين

---

(١) انظر أبو داود. سنن أبو داود، كتاب الأقضية، والترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم (١٣٥٢) ج٣، ص٦٣٤.

(٢) ابن تيمية. مجموع الفتاوي، ج٣ ص٣٢٦، ٣٢٩ وما بعدها.

أيدينا، وبعضها ضاع مع ما فُقد من آثار علماء المسلمين، ويتضح لنا ذلك من تتبع أهم العلوم التي كتب فيها الشيخ وهي العقيدة والتصوف والتفسير والحديث والفقه وأصوله وغيرها، وفيما يلي نماذج لبعضها:

المبحث الأول: التوحيد وعلم الكلام:

أثبت الإمام ابن تيمية كل عناصر العقيدة الصحيحة مثل وجود اللّه وحدوث العالم، ووجوب إثبات صفات الكمال له، وصلة العبد بربه، وما يجب الإيمان به من القضاء والقدر إلى غير ذلك من أمور العقيدة التي لا يبيّنها ولا يستدل لها إلا بالقرآن الكريم والسنة، مع الاستئناس بالصحيح من أقوال السلف الصالح.

وهو بذلك يبعد عن هذا العلم كل ما أدخله رجاله من العناصر الفلسفية، ولهذا ينتقدهم بشدة، كما ينتقد المناطقة والفلاسفة؛ لأنهم أدخلوا في أصول الدين ما لم يأذن به اللّه العلي الحكيم، وأوقعوا الناس في شبهات وضلالات جعلتهم ينحرفون عما جاء به كتاب اللّه وسنة رسوله ﷺ.

إن الإمام ابن تيمية يؤكد أن الرسول ﷺ بيّن أصول الدين الحق[1] (وهذه الأصول هي موضوع علم الكلام) الذي أنزل اللّه به كتابه أحسن تنزيل، ودلّ الناس وهداهم إلى الأدلة النقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون إثبات ربوبيته وإلهيته ووحدانيته، وصدق رسوله صلى عليه وسلم وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته، وكان بيانه لهذا بالأدلة العقلية عند الحاجة إليها.

ثم يقول بعد هذا: "بل الكتاب والسنة دلاّ الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، لكن هؤلاء الغالطين - يريد رجال علم الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية وغيرهم - الذين أعرضوا عمّا في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا - إذا صنفوا في أصول الدين - أحزابا يختلفون في جنس النظر، وجنس الدليل، وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل"[2].

---

(١) ابن تيمية. **معارج الوصول إلى علم الأصول**، ص٤.

(٢) المرجع السابق، ص٨.

ولهذا نراه في رسالته القيمة "العقيدة الواسطية" يشرح ما يجب الإيمان به من العقيدة الدينية، ويتكلم عنها وعن أدلتها بإجمال، ولا يلجأ فيما يقوله إلا إلى كتاب اللّه وسنة رسوله ﷺ، سواء في هذا الإيمان باللّه وصفاته، أو الإيمان بكتبه واليوم الآخر وأحواله، أو الإيمان بقضاء اللّه وقدره، أو الإيمان بشفاعة الرسول ﷺ وكرامة الأولياء.

وفي رسالة أخرى يبيّن بشيء من التفصيل كيفية الاستدلال بثبوت صفات الكمال للّه من القرآن. فهو يسوق الآيات الدالة على الصفة ويعقبها بجهة دلالتها على ما يريد، كما فعل في هذه الآية على سبيل المثال[1]:

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ١٧). فبيّن اللّه سبحانه وتعالى أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ضل ضلالاً مبيناً.

وهكذا يستخرج شيخ الإسلام من القرآن الأدلة الكثيرة على ثبوت صفات الكمال للّه تعالى، وعلى تنزهه عن كل صفات النقص، مبتعدا عما سلكه المتكلمون والفلاسفة في هذه العقيدة، وناقدا لهم أشد النقد.

ويفيض الشيخ الكبير ابن تيمية في الإجابة على تلك المسألة التي كثيرا ما شغلت العقول، وهي مسألة علو اللّه على خلقه، ويستدل لإثبات هذه الصفة من القرآن والحديث والآثار الصحيحة المروية عن الصحابة - رضي اللّه عنهم - . وهو يقول في ذلك ما نصه: "وجوب إثبات العلو للّه تعالى ونحوه يتبين من وجوه[2]: أحدها أن يقال إن القرآن والسنة المستفيضة المتواترة وكلام السابقين والتابعين، بل وسائر القرون الثلاثة مملوء بما فيه من إثبات العلو للّه على عرشه بأنواع من الدلالات، ووجوه من الصفات، وأصناف من العبارات.

---

(١) ينظر رسالة "تفصيل الإجمال فيما يجب للّه من صفات الكمال" في مواضع كثيرة.

(٢) ابن تيمية. مجموعة الرسائل والمسائل، ج١، ص١٩٤.

تارة يخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وقد ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع[1]، وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها إليه ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ (النساء: ١٥٨)، وتارة يخبر بنزولها منه أو من عنده، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: ١١٤)، و﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (النحل: ١٠٢)، ... وتارة يخبر بأنه في السماء كقوله تعالى: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ (الملك: ١٧)، وكذلك قال النبي ﷺ: "ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء؟!"[2] وقال للجارية: "أين الله؟ قالت: في السماء. قال: أعتقها فإنها مؤمنة"[3].

وبعد أن أورد الشيخ ابن تيمية كثيراً من الأمثلة الدالة على علوه تعالى على خلقه، قال: "إنه لا يخلو الأمر من أن يكون الحق هو ما تضافرت عليه هذه النصوص من علو الله على خلقه، أو أن يكون الحق هو نفي ذلك، فإن كان الحق هو نفي ذلك فإن من المعلوم أن القرآن لم يبين ذلك، ولم يبينه الرسول ﷺ ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، ولم ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفى ذلك أو أخبر به، وأما ما نقل من الإثبات عن هؤلاء فأكثر من أن يحصى أو يحصر. وإذن يكون الحق هو إثبات صفة العلو لأن الحق لا يخرج عن أحد النقيضين كما قلنا"[4].

ولغيرنا أن يسأل: ما حقيقة أو كيفية استواء الله تعالى على العرش، وكيف يكون في السماء وتعرج إليه الأشياء وتنزل من عنده، وذلك ما يشعر بالتجسيم أو التشبيه في أقل تقدير؟ فهل يجوز تأويل هذه الآيات والأحاديث على أي نحو من أنحاء التأويل، ليصرف الذهن إلى أن المقصود بالعلو هو علو الله في المكانة مثلاً؟.

---

(١) المواضع السبعة هي سورة الأعراف، آية ٥٤، وسورة يونس، آية ٣، وسورة الرعد، آية ٢، وسورة طه، آية ٥، وسورة الفرقان، آية ٥٩، وسورة الم السجدة آية ٤، وسورة الحديد، آية ٤.

(٢) انظر البخاري. صحيح البخاري، ج٥، ص٢٠٧. ومسلم. صحيح مسلم، في كتاب الزكاة حديث رقم (١٤٤)، والإمام أحمد. المسند ج٣، ص٤.

(٣) انظر الإمام أحمد. المسند، ج٢، ص٢٩١، ومسلم. صحيح مسلم. في كتاب المساجد حديث رقم (٣٣)، وأبو داود. سنن أبو داود، في كتاب الصلاة حديث رقم (١٦٧).

(٤) ابن تيمية. مجموعة الرسائل، ج١، ص١٩٥.

هنا يذكر ابن تيمية أن هذا التأويل المجازي لا يمكن القول به فإنه "معلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على إرادة المعنى المجازي، فإذا كان الرسول المبلغ المبين الذي بيّن للناس ما نزل إليهم يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذي لم يرد، ولا سيما إذا كان باطلاً لا يجوز اعتقاده في الله"[1].

ويريد ابن تيمية أن يقول بأنه ليس في الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين أية إشارة تدل على هذا التأويل.

فالواجب على المسلمين الإيمان بما جاء في القرآن والحديث إيماناً كاملاً لا شبهة فيه من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، مع الإيمان بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١). وهذه عقيدة السلف الصالح. وفي هذا يقول الإمام مالك: "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"، وهذا معناه أن الشيخ ابن تيمية قد التزم منهج السلف الصالح.

المبحث الثاني: التفسير:

يقول الشيخ أبو عبد الله بن رشيق - وهو من معاصري ابن تيمية ومن المهتمين بآثاره: "رأيت سوراً وآيات يفسرها ويقول في بعضها: كتبته للتذكرة ونحوه. ولما حبس في آخر عمره كتبت إليه أن يكتب لجميع القرآن تفسيراً مرتباً على السور"، فكتب يقول: "إن القرآن فيه ما هو بيِّن بنفسه، وفيه ما قد بينّه المفسرون في غير كتاب، ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها على جماعة من العلماء، فربما يطالع الإنسان عليها عدة كتب ولا يتبيّن له تفسيرها، وربما كتب المصنف الواحد في آية تفسيرا ويفسر غيرها بنظيره، فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل لأنه أهم من غيره، وإذا تبين معنى آية يتبين معاني نظائرها" ثم قال: "قد فتح الله علي هذه المرة من معاني القرآن ومن أصول العلم بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي في غير معاني القرآن أو نحو ذلك".

---

(١) ابن تيمية. مجموعة الرسائل، ص١٩٦.

وأرسل إلينا شيئاً يسيراً مما كتبه في هذا الحبس، وبقى شيء كثير عند الحكام لما أخرجوا كتبه من عنده، وتوفي وهي عندهم إلى هذا الوقت"[1]. ثم يذكر ابن رشيق ما رآه ووقف عليه من تفسير الشيخ[2].

ونفهم من هذا النص الذي كتبه ابن رشيق أن ابن تيمية لم يتصدّ لتفسير القرآن جميعه، بل إن ما فسره منه بعض سور وآيات. وإننا لنتبيّن منهجه في التفسير من رسالته التي وضعها في أصول التفسير، إذ يذكر فيها مبلغ عناية الصحابة والتابعين بمعاني القرآن الكريم، وأن الرسول الأمين قد بيّن لهم معاني القرآن الكريم كما بلغهم ألفاظه ونصه، وقال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

ويتبيّن لنا أن منهج الشيخ ابن تيمية في فهم القرآن وتفسيره يقوم على أصول، وكل منها تكون عنده مرتبة في التفسير أحسن وأقوى مما يليها، وهذه الأصول هي[3]:

١- تفسير القرآن بالقرآن، وهي أحسن طرق التفسير وأعلاها مرتبة، فإن ما أُجمل في مكان قد فُسر في مكان آخر، وما أُوجز في مكان قد بُسّط في موضع آخر.

٢- فإن أعيانا أن نجد تفسيراً لبعض آيات القرآن فيه فعلينا بالمرتبة الثانية لتفسيره، وهي سنة الرسول ﷺ فإنها مبينة للقرآن وموضحة له، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، ولهذا قال الرسول ﷺ: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"[4] يعني السنة.

٣- فإن لم نجد تفسير ما نريده لا في القرآن ولا في السنة، كانت المرتبة الثالثة هي تفسيره بأقوال الصحابة، فإنهم بذلك أدرى لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، لما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، ولا سيما علماؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين ومنهم عبد الله بن مسعود الذي يقول - فيما رواه ابن جرير

---

(١) ابن عبد الهادي. (ت٧٤٤هـ) العقود الدرية، ص٢٨، ٢٧

(٢) المرجع السابق، ص٢٧، ٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤ وما بعدها.

(٤) انظر الامام أحمد. المسند، ج٤، ص١٣١.

الطبري في تفسيره - [1]: "واللّه الذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب اللّه إلا وأنا أعلم فيما نزلت وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب اللّه مني تناله المطايا لأتيته".

٤- وبعد مرتبة تفسير القرآن بالقرآن أو بالسنة أو بأقوال الصحابة تجيء مرتبة تفسيره بأقوال التابعين "إن لم نجد لأحد من الصحابة قولاً فيما نريد تفسيره من كتاب الله" مثل مجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة مولي ابن عباس وعطاء ابن رباح والحسن البصري وغيرهم من رجال العلم بكتاب اللّه ومعانيه والذين استقوا علمهم من الصحابة رضي اللّه عنهم[2].

على أن شيخ الإسلام ابن تيمية لا يرى أن آراء التابعين حجة على من خالفهم إلا إذا اتفقوا على رأي أو قول واحد[3].

فهو إذن سلفي تماماً في التفسير، كما هو شأنه في سائر العلوم الدينية التي اشتغل بها، فهو لا يرى تفسير كتاب اللّه بالرأي الذي لا يسنده حديث أو قول مأثور، لذلك نجده يقول: "فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام" ويورد أحاديث وآثار كثيرة تؤيد ما ذهب إليه.[4]

وساق ابن تيمية كثيراً من آراء السلف الصالح في منع التفسير بالرأي المجرد، وهو الرأي الذي لا يسنده من قريب أو من بعيد إشارة من قرآن أو حديث أو قول مأثور، ولكنه أعمل عقله فكان له في فهم كلام اللّه آراء قال بها عن علم وإن لم تكن كلها مأثورة قبله[5].

ولما كان هذا هو منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في التفسير، فإنه يحمل حملة شديدة صادقة على تفاسير المعتزلة، والشيعة الرافضة، والفلاسفة، ومن إليهم من أهل الفرق المبتدعة، وعلى طرقهم المعوجة في تفسير كتاب الله. فمن باب التمثيل أشار إلى تفسير الكشاف للزمخشري الذي يمثل رأي المعتزلة، ثم ذكر أمثلة غير قليلة لتفسير الشيعة الرافضة.

---

(١) الطبري، التفسير، يراجع ج١، ص٤٨، من ط بولاق، دار المعارف بالقاهرة ج١ ص٨٠.

(٢) المرجع السابق، يراجع ١/٤٨ من ط بولاق و١/٨٠ دار المعارف بالقاهرة ص٤٧- ٥٠.

(٣) تفسير القرآن من صحيح البخاري ٦/١٦ فما بعدها، ط/بولاق ١٣١٤هـ.

(٤) المرجع السابق، ص٥٠.

(٥) موسى، محمد يوسف. ابن تيمية، ط١، وزارة الثقافة، سنة ١٩٦٢م، ص١٤٨.

ثم يقول بعد ذلك: "وفي الجملة من عدل عن مذهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً، بل مبتدعاً من خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ الصواب".

ويذكر أن من أسباب الاختلاف في التفسير البدع الباطلة التي دعت أهلها أن يحرّفوا الكلم عن مواضعه، ويفسروا كلام الله وكلام الرسول ﷺ بغير ما أريد به، ويأوّلوه على غير تأويله

المبحث الثالث: أصول الفقه:

لم يكن للإمام ابن تيمية مذهب قائم بذاته على الرغم من أنه كان مجتهداً، فكانت أصول الفقه التي هي مصدر استنباطه الفقهي هي في جملتها أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب ثم المصالح المرسلة، مع الأخذ بسد الذرائع.

وسنتكلم بشيء من الإيجاز عن هذه الأصول لتتبين ما يريده شيخ الإسلام ابن تيمية بكل منها، ولنعرف المعين الضخم الذي استقى منه ثروته الفقهية الهائلة[1]. ولقد التزم هذا الإمام الجليل طريقاً للفكر قائماً على التجربة الحسية، وأقام منهجاً مستوحى من القرآن الكريم، ذلك الكتاب الذي توزن به الأمور ويقام به العدل، ولقد استند في تقرير منهجه على قول الباري جل وعلا: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ (الشورى: ١٧).

أولاً: الكتاب:

أما كتاب الله فلم يختلف أحد من المسلمين في أنه الأصل الأول للإسلام، عقيدته وتشريعاته وأخلاقه وآدابه، وهو الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

ثانياً: السنة:

أما السنة فهي الأصل الثاني مع القرآن بالإجماع أيضاً، ويذكر الشيخ أنها في هذه الناحية ثلاثة أنواع:

---

(١) ابن تيمية. قاعدة في المعجزات والكرامات، ص١٩.

- النوع الأول: السنة التي جاءت مؤيدة ومؤكدة لما جاء في القرآن الكريم، مثل الدعوة لتصحيح العقيدة، وتأكيد وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، وتحريم أكل الأموال بالباطل.

- النوع الثاني: ما جاء مُفصلاً لما جاء مجملاً في القرآن الكريم، أو مبيناً لما جاء مبهماً، أو مخصصاً لما جاء عاماً، أو مقيداً لما جاء مطلقاً.

- النوع الثالث: ما جاء مثبتاً لحكم سكت عنه القرآن الكريم، مثل زكاة الفطر، وصلاة العيدين والجنائز، وتحريم كل ذى ناب من السباع أو ذى مخلب من الطير.

وإن كثيرا من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ تعززّ منهج ابن تيمية الذي سلكه. فاللّه تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) ومن طاعة اللّه العمل بكتابه، كما أن طاعة الرسول تكون بالعمل بسنته الصحيحة، والرسول ﷺ يقول محذرا من ترك العمل بما صح من السنة "لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت به فيقول: ما وجدنا في الكتاب اتبعناه"[(١)].

لاسيما أن كثيرا من الأحكام الشرعية مأخوذ من السنة النبوية، وكثيراً من هذه الأحكام التي ثبتت بالسنة هي في الواقع تخصيص لظاهر القرآن وعمومه، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ (المائدة: ٣) الآية، فهي بنصها وظاهرها عامة في تحريم كل ميتة ودم ولكن الرسول ﷺ قال في حديث له: "أحلت لنا ميتتان: السمك والجراد، ودمان: الكبد والطحال"[(٢)] فكان هذا الحديث مخصصاً لذلك العموم.

ثالثاً: الإجماع:

والإجماع طريق من طرق الأحكام التشريعية، ولكنه يجيء بعد مرتبة الكتاب والسنة بلا ريب. والإجماع الذي عليه اتفاق عامة المسلمين والذي يعلمونه جميعاً هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما كان عليه غيرهم فالعلم به متعذر غالبا. ولذلك يقول ابن تيمية في رسالته عن

---

(١) انظر أبو داود. سنن أبو داود، حديث رقم (٤٦٠٥)، والترمذي. سنن الترمذي، حديث رقم (٢٦٦٣)، وابن ماجه. سنن ابن ماجه، حديث رقم (١٣).

(٢) انظر الإمام أحمد. المسند، ج٢، ص٩٧.

المعجزات والكرامات: "ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في مسائل منها كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم. والإجماع السكوتي وغير ذلك".

كما يذكر في بعض فتاويه أن معنى الإجماع هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت ذلك لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

وبعد هذا لابد للإجماع - الذي يعد حجة وأصلا من أصول الفقه - من سند من النصوص. وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون من الأحكام الفقهية يكون منصوصا عليه من الرسول ﷺ وقد بينه في حديث له، ولكن قد يخفي النص على بعض الناس فيستدل بالإجماع الذي علمه مع أنه لا توجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص[1].

وقد قال الإمام أحمد رضي الله عنه أنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها. وكان ابن عباس - رضي اللّه عنهما - يفتي بما كان في كتاب الله، ثم بما في السنة، ثم بسنة أبي بكر لقوله ﷺ: "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر"[2].

والآثار ثابتة عن عمرو ابن مسعود وابن عباس رضي اللّه عنهم، وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء، وهذا هو عين الصواب[3]. ويختتم هذه الرسالة بتأكيد أن السنة لا تنسخ الكتاب، وأن السنة لا ينسخها إجماع، وأن الإجماع الصحيح لا يعارض كتاباً ولا سنة.

رابعاً: القياس:

القياس المعتبر عند ابن تيمية هو القياس الصحيح، وهو ما جاءت به شريعة اللّه ورسوله، وهذه الشريعة قد جمعت بين المتماثلين في الحكم وفرّقت بين المختلفين، وذلك إنما يكون بطريق القياس في المتماثلين في العلة دون المختلفين فيها.

---

(١) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص١٢٩، ١٤٤، ٢٣٢، وابن تيمية. **معارج الوصول** ص٣٨، ٣٩.

(٢) انظر الأمام أحمد. المسند، ج٥، ص٣٨٢، والترمذي. **سنن الترمذي**، حديث رقم (٣٦٦٢).

(٣) ابن تيمية. **معارج الوصول**، ص٤٣ - ٤٤.

ولقد عني الإمام ابن تيمية بالقياس ووسع الأفق به، وربطه بمصالح الناس ومقاصد الشريعة ونصوصها ربطا محكما، لذلك وضع فيها رسالة خاصة استعرض فيها كل هذا، وناقش عقودا ظن الفقهاء أنها خارجة عن القياس مع أنها من صميمه، مثل عقود الإجارة والمزارعة والمضاربة والمساقاة وغيرها، فأثبت هذا الإمام - بمقتضى قواعد ومبادئ استخرجها من معاني نصوص الشريعة- أنها عقود تصح بالقياس.

ويقرر ابن تيمية أن القياس الصحيح من العدل الإلهي الذي بعث به اللّه رسوله ﷺ؛ لأن التفريق بين المتماثلين من غير معارض في أحدهما ظلم في الحكم بين الناس، وكما أن الظلم ثابت في عدم التسوية بين المتماثلين؛ فمن الظلم أيضا التسوية بين المفترقين.

أما القياس الفاسد فهو الذي لا يتحقق فيه التماثل في العلة. وليس في الشريعة ما يخالف القياس الصحيح، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده.

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الذين يحاولون إفساد الأحكام والعقيدة وأخلاق الناس يستعملون دائماً الأقيسة الفاسدة، ويقول في ذلك: "الشرع دائماً يبطل القياس الفاسد كقياس المشركين الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ والذين قاسوا الميت على المذكى وقالوا: أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل اللّه؟ فجعلوا العلة في الأصل، كونه قتل بعمل آدمي"[1].

ويقول الإمام ابن تيمية: "من قال إن الشريعة تأتي بخلاف الأقيسة الفاسدة فقد أصاب، وهذا من كمال الشريعة واشتمالها على العدل والحكمة التي بعث اللّه سبحانه وتعالى بها رسوله. ومن لم يخالف مثل هذه الأقيسة الفاسدة، بل سوّى بين الشيئين باشتراكهما في أمر من الأمور، لزمه أن يسوّي بين كل موجودين لاشتراكهما في مسمى الوجود، فيسوي بين رب العالمين وبين بعض المخلوقين، فيكون من الذين هم بربهم يعدلون، فإن هذا من أعظم الأقيسة الفاسدة"[2].

ونشير هنا إلى أمرين أساسيين:

---

(١) ابن تيمية. رسالته في القياس، ج٢، ص٢٤٥.

(٢) ابن تيمية. رسالته في القياس، ج٢، ص٢٤٥، مجموع الفتاوى، ج٢، ص٥٤١- ٥٤٢.

- **أولهما**: أن الإمام ابن تيمية أراد أن يثبت أن الشريعة الإسلامية كلها تعتمد على النصوص، إما بالنص أو بالحمل على النص. وعلى ذلك فالشريعة ما جاءت به النصوص، وما قيس على هذه النصوص، وأن كل ما جاءت به الشريعة الإسلامية يتفق تمام الإتفاق مع المصلحة ومع الأقيسة الفقهية الصحيحة.

- **ثانيهما**: أنه لا ينظر إلى الأوصاف - التي تعد عللا - النظرة المقيدة التي ينظرها الحنفية والفقهاء القياسيون عامة، بل يعتبر الأوصاف المناسبة التي تعد المصلحة المشتملة عليها، والتي أوجبت الحكم هي العلة في القياس؛ لأنها الباعث الحقيقي عليه. وإن كان الحنفية لا يهدرون الأوصاف المناسبة وإنما يعتبرون المناسبة في كل وصف ولا يعللون إلا بالوصف المناسب، فابن تيمية يقول: "إن الحكم يكون موافقاً للقياس إذا تحقق أمر واحد وهو موافقته للمقاصد الشرعية العامة التي ترجع في جملتها إلى جلب المنافع ودفع المضار، وإن كل ما جاء في الشريعة من أحكام جاءت بها النصوص العامة والخاصة تتحقق بها المصلحة والعدالة في الكليات والجزئيات جميعاً"[(١)].

فهو يقرر أن الشريعة في أحكامها كلها - جملة وتفصيلاً- سواء أكانت بنص أم بقياس تتفق جميعها مع الأقيسة السليمة التي تقوم على تحقيق المقاصد الشرعية وهي جلب المنافع ودفع المضار.

خامساً: الاستصحاب:

يجيء هذا الأصل بعد الأصول السابقة وهو حجة عند الإمام ابن تيمية وعند كثير من الفقهاء، ونثبته هنا لأنه أخذ به واعتبره أصلاً للوصول إلى الأحكام الفقهية، إذ يقول في تعريفه: "هو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع. أي أن الأمر إذا كان على حال وله حكم خاص من الشارع، فإن ذلك الحكم يستمر إلى أن يثبت تغير هذه الحال، فما لم يثبت انتفاء الحكم ولا بقاؤه فهو باق بحكم استصحاب الحال. فالحال الثانية يفرض وجودها ومعها حكمها حتى يقوم على تغييرها دليل فيتغير الحكم. كحال المفقود الذي لا تعلم حياته ولا موته، فإنه يفرض حياً حتى يقوم الدليل على موته". ويقول أيضاً إن الاستصحاب "حجة في عدم

---

(١) ابن تيمية. رسالته في القياس، ج٢، ص٢٤٥، مجموع الفتاوى، ج٢، ص٥٤١- ٥٤٢.

الاعتقاد، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومعنى هذا أن الاستصحاب حجة في عدم اعتقاد المكلف تغير الحال؛ لأن التغير يحتاج إلى دليل، فإن انعدم هذا الدليل فإن الاعتقاد بالتغير غير قائم"[1].

فالمفقود لا تذهب ملكيته عن ماله ما دامت حاله لم تعلم، ولم يرجح القضاء موته بحكم.

وعلى ذلك فيجب الاحتفاظ بأملاكه الخاصة حتى يصدر القضاء حكمه بموته، وأيضاً تثبت له الحقوق التي يستحقها لو كان حياً مثل الهبات والوصايا، إذ الحياة تثبت له استصحاباً بالحال إذ هي الأصل.

سادساً: المصالح المرسلة:

المصالح المرسلة عند الإمام ابن تيمية هي الطريق السادس من طرق إثبات الأحكام الشرعية، وهي أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه، وهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان[2].

ولعل المراد بالمصلحة: إثبات الحكم بالعلة ابتداء من غير قياس للشيء على نظيره، وسميت بالمصالح المرسلة، لأنه يترتب على بناء الحكم على العلة تحقيق مصلحة للناس بجلب منفعة لهم أو دفع مفسدة عنهم، وسميت مرسلة لأنها مطلقة عن اعتبار الشارع لها بالإعتبار أو الإلغاء.

ويقف الإمام ابن تيمية موقف المتردد في اعتبار "المصالح المرسلة" على الرغم من أن علماء الحنابلة يعدونها ضمن الأصول. فشيخ الإسلام ابن تيمية يتحرج عن قبول كل ما يراه المالكية والحنابلة داخلاً في المصالح المرسلة، فهو يردّ المعتبر منها إلى القياس؛ لأنه من المقرر أن الشرع الشريف جاء لجلب المصالح في الدنيا والدين ودفع المضار، فكل مصلحة داخلة في أقيسته.

وعلى ذلك لا يكون ثمة خلاف بين شيخ الإسلام ابن تيمية وعلماء الحنابلة في الأصول؛ لأنه يقرر المصالح في مواضعها، ويرى أن كل مصلحة حقيقية لها حتماً شاهد من الشرع الإسلامي

---

(١) ابن تيمية. رسالة المعجزات والكرامات، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢ وما بعدها.

سواء أكان الشاهد قريباً عند أول نداء، أم كان بعيداً لا يعرف إلا بالاستنباط والتحري الدقيق العميق. فهو متلاق مع علماء الحنابلة في أصولهم، وهذا القدر من الاختلاف في النظر يؤكد استقلاله في استخراج الأصول، وأنه لم يكن تابعاً تبعية مطلقة لمن سبقوه؛ لأنه اختلاف في التسمية فقط، أما الواقع الفعلي فهو يعمل بالمصالح المرسلة وإن سماها بغير هذا الاسم بإدخالها في القياس.

وينتقد الإمام من يضيقون مجال المصالح فيقول: "لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك بل المصالح في جلب المنافع وفي دفع المضار... وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإنه من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه.

وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا بناء على أن الشرع لم يرد بها ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه. وحجة الفريق الأول أن هذه المصلحة والشرع لا يهمل المصالح بل قد دل الكتاب والسنة والاجماع على اعتبارها.

وحجة الفريق الثاني: أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصا ولا قياسا. والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة، بل إن اللّه تعالى أكمل الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد جاء به النبي ﷺ وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لايزيغ عنها إلا هالك.

لكن ما اعتقده العقل أنه مصلحة - إن كان الشرع لم يرد به- فأحد أمرين لازم له: إما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر. وإما أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾[1] (البقرة: ٢١٩).

---

(١) ابن تيمية. رسالة المعجزات والكرامات، ص٢٢ وما بعدها، ومجموعة الرسائل والمسائل، ج٢، ص٢٣.

أما الأمور التي لم تجعل الشيخ يركن للمصالح المرسلة فهي أمور لا يقول بها من يرى العمل بالمصالح، فإن كانت المصالح قد استغلت فليحارب هذا الاستغلال لأنه يتنافى مع المصالح التي يقول بها من يرى بناء الأحكام عليها.

ولكن لماذا يقف الإمام ابن تيمية من المصالح المرسلة تلك الوقفة المتشككة، وهو الذي بيّن قرب الشريعة من مصالح الناس وعالج بها أدواءهم؟ ذلك لأنه وسع نطاق القياس من جهة، ولأنه يعتقد أن الشريعة لم تترك أمرا فيه مصلحة للناس أو دفع ضرر عنهم إلا وقد أشارت إليه إما بنص أو بشاهد يشهد له في الجملة.

ومع قوة الأسباب التي بيّنها فقد كانت هناك أمور من واقع عصره اضطرته إلى أن يجنح جهة التشكك في هذه المصالح المرسلة التي استغلت استغلالا سيئا لا يقره الدين ولا يرضي به. ومن هذا اتخاذها مسوغا لكثير من البدع المخلة بالدين، فاتخذها البعض باباً للظلم وإرهاق الناس وإنزال الأذى بهم في أموالهم وأنفسهم، وقد اتخذت المصالح المرسلة ستاراً لتحقيق بعض المآرب فوجب الاعتماد على المصالح الشرعية دون سواها.

ومن أسباب تشكك الإمام ابن تيمية أيضا أن بعض الصوفية كانوا يفرطون في الأخذ بما سموه مصالح وإلهامات أو أذواقا صوفية ويدخلونها ضمن المصالح المرسلة. ولعل منهم من حاول هدم النصوص بهذه المصالح الموهومة التي لم يسيروا في تعريفها على منطق سليم، وقد أشار في أول كلامه في المصلحة فقال: "قريب منها - أي من المصالح المرسلة- ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم ويذوقون طعم ثمرته"[1].

ويرى ابن تيمية أن الذين أخذوا بالمصالح المرسلة دخلوا في باب واسع من الفوضى الفكرية، ولم يهتموا أن تكون هذه المصالح قد وجدت ما يعارضها من الدين أو لم تجد.

ومما يرتاب أيضاً في تلك المصالح المرسلة أنه وجد صلة قوية بين قول بعض العلماء إن الأمور يدرك حسنها وقبحها بالعقل، فليس الأخذ بمبدأ المصالح المرسلة إلا الحكم بالعقل بأن الفعل

---

(١) ابن تيمية. مجموعة الرسائل والمسائل، ج٥، ص٢٢.

حسن في ذاته عقلاً فيؤخذ به أو قبيح فيجتنب وينهى عنه. وهذا الاعتبار طريق لا يرضاه الإمام ابن تيمية ؛ لأنه يؤدي إلى أن يشرّع في الدين ما لم يأذن به اللّٰه سبحانه وتعالى.

وإذا كان الشيخ رحمه اللّٰه قد قرر الأخذ بالمصالح المرسلة التي تهدف إلى تحصيل المنافع ودفع المفاسد والمضار ولا تتعارض مع النصوص الشرعية، غير أنه يتعين الأخذ ببعض الشروط لاعتبار المصالح عنده مصدرا من مصادر التشريع ومنها :

أ. أن تكون المصالح في مسائل المعاملات ؛ لأن العبادات ثابتة لا تتغير ؛ ولأن أحكام العبادات توقيفية تقوم على ما جاء في الكتاب العزيز والسنة المطهرة.

ب. ألا تتعارض مع مقاصد الشريعة ولا مع أدلتها ونصوصها.

ج. أن تكون من المصالح المحققة، فلا يصح العمل بها إذا كانت المصلحة متوهمة.

د. أن تكون المصلحة عامة، بمعنى أنها لا تكون قاصرة على شخص معين.

هـ. أن تكون المصلحة معقولة بحيث لو عرضت على العقول السليمة قبلتها. ومن هنا نتبين حقيقة رأي الإمام في المصالح وهو أنه لا تعارض في الحقيقة بين ما ورد عنده من أقوال يفيد ظاهرها التعارض وبين مفهوم المصالح كمصدر من مصادر التشريع. فهو يقرر كل المصالح مادامت موافقة للشرع ولا تنافي أدلته ونصوصه.

سابعاً: سد الذرائع :

أخذ الإمام ابن تيمية بمبدأ سد الذرائع بوصفها مصدراً من مصادر التشريع فهو يقول : "الذرائع حرمها اللّٰه وإن لم يقصد بها المحرم، خشية إفضائها الى المحرم، فإذا قصد بالشئ نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع ؛ لأن طريق الحرام حرام، فيذكر نهي النبي ﷺ عن أن يشتم المرء أبويه فيقول النبي ﷺ: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه. قيل : يا رسول اللّٰه وكيف يلعن والديه؟ قال : يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه وأمه"[1] واعتبر ذلك عليه السلام سباً لأبويه لأنه يؤدي إليه. ويذكر الشارع النهي عن خطبة المعتدة ؛ لأن ذلك قد يجر إلى الزواج في العدة.

---

(١) البخاري. صحيح البخاري، كتاب الأدب - باب لا يسب الرجل والديه، ج٧، ص٦٩، ومسلم. صحيح مسلم، كتاب الإيمان - بيان الكبائر وأكبرها، ج١، ص٩٢.

وقسم الإمام ابن تيمية رضي الله عنه ذرائع المحرمات إلى ثلاثة أنواع :

١- ما هو ذريعة وهو مما يحتال به كالجمع بين البيع والسلف.

٢- ما هو ذريعة لا يحتال بها كأن يسبّ الرجل والد غيره فإنه ذريعة إلى أن يسبّ والده.

٣- ما يحتال به من المباحات في الأصل كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة[١].

ويبني شيخ الإسلام ابن تيمية على مبدأ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية فيقول في هذا : "واعلم أن تجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة ؛ فإن الشارع سد الطريق إلى ذلك المحرم بكل طريق، والمحتال يريد أن يتوصل إليه، ولهذا اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطاً سدّ ببعضها التذرع إلى الزنا والربا وكمل بها مقصود العقود، لم يمكن المحتال الخروج عنها في الظاهر، فإذا أراد الاحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه أتى بها مع حيلة أخرى توصله بزعمه إلى نفس ذلك الشيء الذي سد الشارع ذريعته، فلا يبقى لتلك الشروط التي أتى بها فائدة ولا حقيقة، بل يبقى بمنزلة العبث واللعب"[٢].

وإذا كانت الحيل باطلة لأنها ذريعة إلى تعطيل أحكام الشارع، فكل عقد يتبين أن المقصود به ذلك التحايل فهو عقد باطل عند الإمام ابن تيمية.

وصفوة القول : إن دراسة الإمام ابن تيمية لأصول الفقه كان صادراً فيها عن استقلال رغم أنها معروفة لدى كبار الفقهاء، ولكنه أخذ بها لاقتناعه بصحتها بوصفها أساساً لبناء الأحكام عليها. على أنه لم يكن في دراسته ولا فيم انتهي إليه من نتائج تابعاً لغيره، بل كان له السبق في إيجاد حلول لقضايا ومشكلات اختلف فيها أكابر الفقهاء، حيث لم يكتف بالأوصاف المجردة، فاتجه إلى لب الفقه وقربه من وقائع المجتمع ومصالح الناس.

المبحث الرابع : الفقه :

لاريب أن شيخ الإسلام ابن تيمية كان فقيهاً بلغ مرتبة الاجتهاد، بل كان مجتهداً مطلقاً، وكان اتفاقه مع الإمام أحمد بن حنبل في الأصول - التي اختارها طرقاً لاستنباط الأحكام - ناشئاً عن دراسة حرة غير مقلد فيها. وقد تميز - رحمه الله- بآراء واجتهادات في العديد من

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى الكبرى، ج٣، ص١٣٩.

(٢) المرجع السابق، ج٣ ص١٤٥- ١٤٦.

المسائل الفقهية منها ما انفرد به، ومنها ما اتفق فيه مع جمهور الفقهاء، ومنها ما وافق فيه أحد المذاهب الأربعة، ومنها ما جاء موافقاً لمذهب من غير المذاهب الأربعة (كالظاهرية ومذهب الأوزاعي والليث وغيرهم).

وقبل أن نعرض أمثلة من هذه الاجتهادات لا بد من إيضاح الحقائق التالية[1]:

- **أولاً**: إن هذه الاجتهادات لم تصدر عن هوى، بل جاءت وفق أصول علمية ارتضاها الشيخ وقررها بالدليل، وكان له بشأن كل أصل منها منهج في التناول، أوضحناه فيما سبق.

- **ثانياً**: إن ابن تيمية - رحمه الله- قد فهم الأصول على وجهها واستوعبها، وتخير منها نسقاً متكاملاً ومنهجاً متسقاً لم يخرج عن مذهب علماء الأمة المعتبرين في طريقة فهمهم للشريعة والتعامل مع نصوصها، على أنه استطاع بهذه الأصول - من خلال منهجه- أن يتناول النصوص تناولاً جديداً أثمر اجتهاداته ، فأصبح فقهه في إطار فقه المسلمين من لدن الصحابة - رضي الله عنهم- إلى عصره، من غير أن يعتريه شذوذ أو تدخله غرابة.

- **ثالثاً**: إن ابن تيمية - رحمه الله- قد اهتم في كل ما صدر عنه من اجتهادات بتحقيق مقاصد التشريع من تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعاً، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما.

- **رابعاً**: أنه في عدد غير قليل من هذه الاجتهادات كان ما ذهب إليه ابن تيمية - رحمه الله- هو القول الذي يُدرأ به الخلاف وتلتقي عليه الأدلة.

- **خامساً**: إن بعض الاجتهادات تمثلت فيها الحلول الشرعية لعدد من القضايا التي اضطربت فيها أقوال الفقهاء بسبب ما بدا من التعارض - في الظاهر- بين النصوص الواردة بهذا الخصوص، مما أوقع الناس في الحرج وأدى إلى تجويز الحيل، كما هو الشائع في قضايا الطلاق، وبعض قضايا البيوع، وخاصة ما تعلق منها بالربا، وكقضية المزارعة إلخ.

---

(١) ابن تيمية. **الجامع للإختيارت الفقهية**، ط١، ج١، ص١١٦. (بتصرف).

- **سادساً**: يتضح من مسلك ابن تيمية - رحمه اللّه- في اجتهاداته أهمية دور الفقيه في إبراز حقيقة صلاحية الفقه الإسلامي للحكم على واقع الحياة ومجريات الأمور في كل زمان ومكان، وذلك من خلال الربط بين الشريعة في نصوصها وواقع المكلفين وما يطرأ عليه من تغيير[1]. وبذلك أثبت أنه فقيه الشرع وخبير العصر، وأنه يعمل بنور الوحى ونور العقل.

هذا ويمكن تقسيم الاجتهادات التي يتضح منها تميز شيخ الإسلام ابن تيمية، وعلو كعبه ورسوخ قدمه في الفقه، إلى قسمين:

القسم الأول: الاجتهادات التي انفرد بها ابن تيمية.

القسم الثاني: الاجتهادات المخالفة لجمهور الفقهاء.

وفيما يلي نعرض نماذج للاجتهادات في كل قسم من هذين القسمين.

القسم الأول: الاجتهادات التي انفرد بها شيخ الإسلام

يقصد بهذه الاجتهادات ما خالف فيه شيخ الإسلام جمهور الفقهاء بالمعنى الواسع للجمهور، يعني جمهور الصحابة فالتابعين فالأئمة الأربعة فما عليه فقهاء الأمصار، حتى اعتقد البعض أن هذا القسم قد خرج فيه الشيخ - رحمه اللّه - على الإجماع، أو أنها آراء غريبة شذ بها ابن تيمية، وليس الأمر كذلك فهذه الآراء لابد وأن يكون قد سبق القول بها، أو أنها مذهب أحد الصحابة أو التابعين أو تابعيهم، أظهره الشيخ بعد اندثاره، مبرهنا على صحته بالأدلة الواضحة والحجج الساطعة. أو على الأقل فإن هذا الرأي المستغرب له أصل في مذهب الأئمة، وقال به أحد علماء الأمة[2]. ونجد عدداً غير قليل من هذه الاجتهادات في كتاب مجموع الفتاوى، ومن هذه الاجتهادات:

- صلاة الجماعة شرط لصحة الصلاة، فمن ترك الجماعة بغير عذر لا تصح صلاته[3].
- جواز إقدام الحائض على الطواف عند الضرورة ولا فدية عليها[4].
- الطلاق البدعي (في الحيض أو في الطهر بعد الوطء قبل أن يتبين حملها) لا يقع[5].

---

(١) ابن تيمية. الجامع للاختيارات الفقهية، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٩ بتصرف.

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٢٣، ص٢٣٩ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ج٢٦، ص٢١٤.

(٥) المرجع السابق، ج٢٣، ص/٧ وما بعدها.

- طلاق الثلاث المجموعة - في طهر واحد - محرم، ويقع طلقة واحدة[1].
- الخلع لا ينقص به عدد الطلاق ولو وقع بلفظ الطلاق[2].
- المطلقة ثلاثاً (آخر التطليقات الثلاث) يكفيها الاستبراء بحيضه واحدة[3].
- المختلعة يكفيها الاعتداد بحيضة[4].

القسم الثاني: الاجتهادات المخالفة للمذاهب الأربعة

هناك اجتهادات خالف فيها ابن تيمية - رحمه اللّه- المذاهب الأربعة المعروفة، وهو ما يطلق عليه البعض "مخالفة الجمهور بالمعنى الضيق"[5] إلا أنه يتفق مع أحد المذاهب الأخرى - كالظاهرية أو غيرهم- أو أقوال الصحابة والتابعين رضوان اللّه عليهم أجمعين.

ومن أمثلة هذه الاجتهادات:

- ليس هناك حد لأقل الحيض، ولا أكثره، بل كل ما استقر عادة للمرأة فهو حيض، وإن نقص عن يوم أو زاد على خمسة عشر يوماً[6].
- الجمع لا يختص بالسفر الطويل، بل يجوز للحاجة كما في الجمع في المطر، والجمع في المرض، وكما جاءت السنة بالجمع للمستحاضة[7].
- أن سجود التلاوة لا يشترط له وضوء[8].
- إذا شك هل طلع الفجر أو لم يطلع؟ فاعتقد أنه ليل.. جاز أن يأكل ويشرب حتى يتبين الطلوع، ولو علم بعد ذلك أنه أكل بعد طلوع الفجر فلا قضاء عليه[9].
- يجوز لمن احتجم في رأسه وهو محرم حلق بعض شعره، إن احتاج لذلك، ولا شيء عليه[10].

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ، ج٣٣، ص٧ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ج٣٣، ص٧ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ج٢٣، ص٣٤٢.

(٤) المرجع السابق، ج٣٢، ص١١٠.

(٥) ابن تيمية. الجامع للاختيارت الفقهية، ص٢٠.

(٦) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٣٧.

(٧) المرجع السابق، ج٢٤، ص٢٦.

(٨) المرجع السابق، ج٢٣، ص١٦٦، ١٦٥.

(٩) المرجع السابق ، ج٢٥، ص٢١٦.

(١٠) المرجع السابق، ص١١٦.

الفصل الرابع :
الأصالة المنطقية عند ابن تيمية

د . محمد عواد*

مقدمة :

ذهب الفارابي وابن سينا إلى أن المنطق آلة تعصم الذهن من الوقوع في الزلل، وقد وافق ابن حزم على هذه الطرح، شريطة أن تجري عمليات تصحيحية له، فلا يجوز أن يؤخذ كما وصلنا، وقدّم في كتابه: "التقريب لحد المنطق"، الصورة المقترحة للمنطق، لكن الغزالي لم يأخذ باقتراح ابن حزم، بل تابع ابن سينا والفارابي في نظرتهما للمنطق، وذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ طالب بإدخاله إلى حظيرة العلوم النقلية في علم أصول الفقه. وجاء ابن رشد فقدم الصورة النهائية للمنطق، متابعاً الفارابي وابن سينا والغزالي، فالفلسفة اكتملت عند أرسطو، ومنهج الفيلسوف يجب أن يكون المنطق.

وعلى الرغم من الانتقادات التي قُدّمت من علماء الكلام الأوائل للمنطق، ورغم اقتراحات ابن حزم، فقد بقيت الصورة الأرسطية هي السائدة، فقد كُتب لها النجاح، وسادت النزعة الصورانية بين الفلاسفة.

ولم تبرز إضافات حقيقية على المنطق إلا على يد ابن تيمية الحراني[1]، فقد اشتغل بالفلسفة والمنطق، وقدّم نقداً جامعاً له، وذلك في كتابه "الرد على المنطقيين"، وقد استلزم هذا وعياً جديداً للفلسفة والعلم، ومن هنا سندرس ابن تيمية في قسمين: أولهما نعالج فيه نقده للصورانية، والبدائل المقترحة منه، أما القسم الثاني فنعالج فيه المشكلات المعرفية في صورتها الجديدة عنده، ومن ثم ستكون هناك أمامنا فرصة كافية لفحص مدونته في ضوء معايير العقلانية العلمية.

لقد استقر في أذهان المناطقة العرب المسلمين أن المعرفة إما تصور أو تصديق، والتصور لا يُنال إلا بالحد، أما التصديق فينال بالقياس، ومن هنا كان البحث المنطقي يتوزع حول نظرية

---

* أستاذ اللغة العربية في جامعة عمان الأهلية.

(١) انظر ترجمة حياته في كتاب الحافظ البزار. **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**، ص١٠-٨٦.

الحد ونظرية القياس. وقد لخص ابن تيمية القضايا الرئيسة للمنطق[١]، قبل الشروع في نقدها، وجعل كتابه في أربعة مقامات:

مقامين سالبين ومقامين موجبين:

فالأولان: ١- أحدهما في قولهم: إن التصور المطلوب لا يُنال إلا بالحد.

٢- والثاني: إن التصديق المطلوب لا يُنال إلا بالقياس.

والآخران: ٣- والثالث: إن الحد يفيد العلم بالتصورات.

٤- والرابع: إن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات[٢].

١- مسألة التصور:

يذهب المناطقة إلى أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، وهي قضية لا يمكن التسليم بصدقها بسهولة، وهي كاذبة من وجهة نظره، ولدعم هذا الحكم قدم ابن تيمية أحد عشر اعتراضاً[٣]، ثم يعود في المقام الثاني بذكر معظمها، والتعقيب عليها، وسنكتفي بتقديم الاعتراضات الواردة في هذا المقام، وهي تسعة:

- **أولاً:** لا يملك الحاد دليلاً على صدق حده، ومن ثم لا يكفي لمعرفة التصور[٤].
- **ثانياً:** لا معنى لقولهم بأن هناك إمكانية لإبطال الحد بالنقض والمعارضة[٥].
- **ثالثاً:** هناك ضرورة لمعرفة صدق الحد، قبل معرفة الحقيقة التي يصورها، فـ "لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود، لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد، فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه، فمن الممتنع أن نعلم صحة المعرَّف المحدود قبل العلم بصحة المعرِّف"[٦].
- **رابعاً:** يؤكد المناطقة أن الحد يتم بالصفات الذاتية التي يسمونها أجزاء الحد، وأجزاء الماهية.. "فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد"[٧].

---

(١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص٤- ٧.

(٢) المرجع السابق، ص٧.

(٣) المرجع السابق، ص٧- ١٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٣.

(٥) المرجع السابق، ص٣٧.

(٦) المرجع السابق، ص٣٨.

(٧) المرجع السابق، ص٣٩.

- **خامساً:** إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تُطلب بذلك الحد، بمعنى أنها لا تُطلب بصورة مباشرة[1].

- **سادساً:** يذهب المناطقة إلى أن الحد التام هو الذي يُعين حقيقة المحدود على التمام، وهو مؤلف من الجنس والفصل، والمثال المشهور على ذلك (الإنسان حيوان ناطق)، أما الحد الناقص فيتم بذكر العرض العام أو الخاص، فالمناطقة يفصلون بين ما هو ذاتي وما هو عرضي. وهذا التمييز فاسد لأنه يقوم على الاعتقاد بأن "الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها"[2]، ويذهب ابن تيمية إلى أن الماهية" هي ما يرتسم في النفس من الشيء، والوجود هو نفس ما يكون في الخارج منه، وهذا فرق صحيح، فإن الفرق بين ما في النفس وفي الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه، وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل"[3].

ويذهبون إلى أن الذاتي يتقدم تصوره في الذهن دون اللازم، ويقدم ثلاث حجج لدحض هذه القضية:

الحجة الأولى: الوجود الخارجي لا يعتمد على ما في أذهاننا، وإنما العكس هو الصحيح، فإذا فرضنا هذا مقدماً أو مؤخراً، فإن هذا الفرض يبقى في الذهن، ولا يعني أنه متحقق في الخارج، فالمعيار يجب أن يكون الوجود الخارجي "والذي في الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للموصوف، وقد تخطر بالبال وقد لا تخطر، وكلما خطرت كان الإنسان أعلم بالموصوف، وإذا لم تخطر كان علمه بصفاته أقل، أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات، وهذا داخلاً في الذات فهذا تحكم ليس له شاهد من الخارج ولا في الفطرة"[4].

الحجة الثانية: إذا كان هناك فرق بين ما هو ذاتي وعرضي، فيجب أن يكون الأمر في الوجود الخارجي هكذا، "وإما أن يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقة له، إلا بمجرد التقدم والتأخر في الذهن، فهذا لا يكون حقاً إلا أن تكون الحقيقة والماهية هي ما تُقدر في

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٦١.

(٢) المرجع السابق، ص٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص٧٦.

(٤) المرجع السابق، ص٧١-٧٢.

الذهن لا ما يوجد في الخارج، وذلك أمر يتبع تقدير صاحب الذهن، وحينئذٍ يعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج وهي التخيلات والوهميات الباطلة"[1].

الحجة الثالثة: الصفات الذاتية: "هي أجزاء الماهية وهي متقدمة في الذهن، وفي الخارج، والأجزاء هي هذه الصفات، فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه في الخارج، وهذا ما يُعلم بصريح العقل بطلانه"[2].

- **سابعاً:** يذهب المناطقة إلى أن الحد التام يصور الحقيقة، واشترطوا أن يكون مؤلفاً من الذاتي المميز والذاتي المشترك وهو الجنس. ويتساءل ابن تيمية "هل تشترطون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً: جسم نام، حساس، متحرك بالإرادة. فأما لفظ الحيوان فلا يدل على الصفات بالمطابقة ولا يفصلها، وإن لم تشترطوا ذلك، فاكتفوا بمجرد التمييز كالناطق مثلاً، فإن الناطق يدل على الحيوان، كما يدل الحيوان على النامي، إذ النامي جنس قريب لـ الحيوان يشترك فيه الحيوان والنبات"[3]. وفي ضوء هذا، إذا أردنا معرفة حد الحيوان على طريقتهم يمكن أن نقول هو "الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة كما نقول في الإنسان حيوان ناطق"[4] وهو يدل بوضوح على أن إصرارهم في الحد التام على "الجنس القريب دون غيره تحكم محض"[5].

- **ثامناً:** إذا سلمنا بالتميز بين الذاتي والعرضي، استناداً إلى رغباتنا الذاتية، فيجب علينا أن نعطي الحق لكل شخص في أن يفترض ما يراه[6].

- **تاسعاً:** يقول المناطقة: "إن المحدود لا يتصور أو لا يُحد حداً حقيقياً إلا بذكر صفاته الذاتية، ثم يقولون الذاتي هو ما يمكن تصور الماهية بدون تصوره. فيفرقون بين الذاتي وغير الذاتي،

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٧٢.

(٢) المرجع السابق ، ص٧٣

(٣) المرجع السابق، ص٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص٧٤.

(٥) المرجع السابق، ص٧٤.

(٦) المرجع السابق، ص٧٧.

إن الذاتي ما يتوقف عليه تصور الماهية، وبذلك يُعرف أنه وصف ذاتي"[1]، ويؤكد ابن تيمية أن هذا الأمر فيه دور، فإذا ردوا واعتبروا "أن مجرد تصور الصفات الذاتيات كافٍ في تصور الماهية، وإن لم أعلم أن تلك الصفات ذاتية: قيل له من أين يعلم الإنسان أن هذه الصفات هي الذاتيات دون غيرها، إن لم يعرف الماهية، التي هذه الصفات ذاتية لها. ومن أين يعلم إذا تصور بعض الصفات اللازمة، أن هذه هي الذاتية التي تتركب منها الذات دون غيرها إن لم يعلم الذات. فيتوقف معرفة الذات التي هي الماهية على معرفة الذاتيات، وتتوقف معرفة الذاتيات.. على معرفة الذات"[2]، ولا يخفي ابن تيمية إعجابه بقوة هذا الاعتراض، فيقول: "وهذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه، لم يبنوه على أصلٍ تابع للحقائق، ولكن قالوا هذا ذاتي وهذا غير ذاتي بمجرد التحكم، ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين الذاتي وغيره، إذ هذا غير ممكن فيما وضعوه."[3]

كان من الضروري أن نُطيل في عرض الانتقادات السابقة، وذلك من أجل إبراز حجم النقد التيمي، فالمسألة عنده ليست إشارة عابرة، وإنما هناك وعي نقدي صارم بأن التصور لا يُنال بالحد كما يدعي المناطقة، فهناك عقبات معرفية أمام هذا الأمر، لعل أبرزها أن هناك معرفة ضرورية تسبق الحد، مصدرها غيره. وهم يؤكدون أن الحد يصور ماهية الشيء، وهذا يفرض عليهم أن يكون للكلي وجود موضوعي في الواقع الخارجي، وهذه النظرة قائمة على سوء تناولهم لمسألة الكلي، ومن الصحيح أن أرسطو رفض النظرة الأفلاطونية، التي كانت تُعطي للكليات وجوداً موضوعياً، لكنه لم يتخلص من الأمر، فقد بقي الكلي. محايثاً عن طريق الصورة، ومن ثم بقي متبنياً النظرة الواقعية للكلي. ويصر ابن تيمية على أن هذا الأمر يخالف الواقع الموضوعي، فالكليات لا وجود لها إلا في الأذهان، "فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج"[4].

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٧٧.

(٢) المرجع السابق ، ص٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص٨٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

لا يُصور الحد ماهية الشيء، كما يدعون، وإنما مهمته الحقيقية هي التمييز مثل وظيفة الاسم، "فليس الحد في الحقيقة إلا اسماً من الأسماء، أو اسمين أو ثلاثة، كقولك حيوان ناطق"[1]، فهناك تكافؤ منطقي بين الحد والاسم، "نعم، الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره، فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم. وهذا هو الصواب وهو التميز بين الشيء المحدود وغيره"[2]. وهناك حدود لفظية ووصفية، وكلاهما مثل الاسم في الوظيفة ؛ إذ يقول: "وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى، وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رُجع في ذلك إلى قصد المسمي ولغته"[3].

ويولي ابن تيمية الحد من حيث وظيفته الاسمية اهتماماً كبيراً[4]، فليس من وظيفته الكشف عن طبائع الشيء، إنه مثل الاسم تماماً، والمعرفة المحصلة به، "مجرد تسمية لما اختاره المتكلم من الصفات"[5]. وبالطبع يقودنا هذا إلى نسبية معرفتنا الإنسانية ؛ إذ يقول: "وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها، ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم، وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه"[6]، ويؤكد هذا الأمر بصورة تامة بقوله: "فلو علمنا لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء، وهذا ممتنع في البشر، فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه، إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه."[7]

---

(١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص٤٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٠ –٦٢.

(٥) المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص٢٧٠.

(٦) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٧٥.

(٧) المرجع السابق، ص ٧٥.

لا توجد فروقات في الأهمية بين صفات الشيء، فكل صفاته ضرورية لازمة له، وفي الواقع الموضوعي لا نستطيع التمييز بين هذه الصفات، بحيث يكون بعضها ذاتياً وبعضها عرضياً، فهذا التمييز لا يحصل إلا على مستوى الذهن وتبعاً لاختيارات الذات بحسب انتباهها، ومن ثم فإن علينا أن نصف ما هو موجود في الواقع لا ما هو موجود في أذهاننا. والحد مثل الاسم في الوظيفة، لكنه أكثر تفصيلاً منه، لذلك عرفه ابن تيمية بقوله هو "تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال"[1]. وعلينا أن نراعي في إنجازه مبدأي الطرد والعكس، لكن، نبقى في دائرة اللغة، فالحد هنا أمر ينتمي إلى اللغة وقواعدها وشروطها.

ويبدو أن الفارق كبير بين نزعة تدعي معرفة طبائع الأشياء، وهي "الواقعية"، وأخرى تدعي أن معرفتنا "هي مجرد اختراعات ذهنية: إنها أسماء علمية. فالأول يتعلق بشروط تحصيل طبائع الأشياء، والثاني يتعلق بشروط توسيم الأشياء أو تعليمها بالتميز بينها بعلامات، يكون نسقها مشاكلاً لنسقٍ مفروض نعتبره ما يصل بين عادات الأشياء من علاقات"[2]، فهناك بون شاسع بين المنطق الاسمي والمنطق الواقعي، ونقد ابن تيمية لمبحث الحد، كان للانتقال به من الواقعية إلى الاسمية.

٢- مسألة القياس:

يتصدى ابن تيمية في المقام الثالث[3] لإثبات فساد القضية القائلة: "إن التصديق المطلوب لا يُنال إلا بالقياس"، ومن ثم لن نتعرض لها بصورة مفصلة كما فعلنا في مسألة الحد، ونكتفي باستعراض شاهدٍ واحد منها. فقد ذهب المناطقة إلى أن البرهان قياس شمولي لا بد فيه من قضية كلية موجبة، لا إنتاج من جزئيتين أو سالبتين، وقد رفض ابن تيمية هذا الأمر، واعتبر الحكم فاسداً، والحجة التي يقدمها في هذا السياق هي: "إذا كان لا بد في كل ما يسمونه برهاناً من قضية كلية، فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية، أي من العلم بكونها كلية، وإلا فمتى جُوِّز عليها أن لا تكون كلية بل جزئية، لم يحصل العلم بموجبها.."[4]. فمعرفة كونها كلية أمر

---

(١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص٨.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص٢٧١.

(٣) ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، ص٨٨-٢٤٦.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٧.

ضروري، ومن ثم "العلم بتلك القضية إن كان بديهياً أمكن أن يكون كل واحدٍ من أفرادها بديهياً بطريق الأولى، وإن كان نظرياً احتاج إلى علم بديهي، فيفضي إلى الدور المعني، أو التسلسل في أمور لها مبدأ محدود"[1].

ولا يكتفي ابن تيمية بإبراز الدور في المسألة، وإنما يعمم الحكم أيضاً: "وهكذا يُقال في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها مبادئ البرهان.. سواءً أكانت حسية ظاهرة أم باطنة.. أم كانت من المجربات أم المتواترات أو الحدسيات.. ومثل العقليات المحضة، فما من قضية من هذه القضايا الكلية.. إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان بل هو الواقع كثيراً"[2].

ورفض ابن تيمية التعميم الذي يؤكد أن القياس هو الطريق الوحيد الموصل إلى التصديقات؛ لأنه "قول بغير علم"[3]، والشروط الموضوعة لهذا القياس، ليست ضرورية، سواءً من حيث الصورة أو المضمون، فهناك إمكانية لتعديل الجهتين، ومن هنا قدم تصوره للقياس، فهو "حقيقة يفيد العلم بالتصديقات"[4]، "هو أمر صحيح في نفسه"، لكن ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه دون قياسهم المنطقي، وما لا يمكن علمه من دون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم، فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يُعلم دونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به دونه، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً، ولكن فيه تطويل كثير متعب. فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان الخ"[5]، ومن ثم تقدم ابن تيمية بمقترحات لتعديله على مستوى الصورة والمضمون"[6].

أولاً: توسيع صورة الاستدلال:

رفض ابن تيمية حصر الاستدلال في القياس الحملي، "ويرى أن الاستدلال المنطقي الصريح أوسع من ذلك، إنْ في علاقته الصورية أو في عدد العناصر التي ترتبط بهذه العلاقة، لهذا جعل

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٦) ندين بالتقسيمات اللاحقة للدكتور طه عبد الرحمن في كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٣٥٠-٣٨٠.

نموذج الاستدلال المنطقي هو ما اصطلح عليه المتكلمون والأصوليون باسم الدليل، وقام بتوسيعه من الجهتين المذكورتين، أي من جهة العلاقة المنطقية، ومن جهة العناصر الداخلة في هذه العلاقة"[1].

أ- توسيع العلاقة الاستدلالية:

ذهب ابن تيمية إلى أن صورة الاستدلال لا يجوز حصرها في الأشكال الثلاثة الأرسطية[2]، فقد رأى أن كل الصور الاستدلالية يمكن اختزالها في صورة الدليل، فإن "المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل، فمن عرف مطلوبه، سواءً نظمه بقياسهم أم لا، ومن لم يعرف دليله فلم ينفعه قياسهم، ولا يقال: إن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم، فإن قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته، وأما كون الدليل المعين مستلزماً لمدلوله، فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات"[3].

كل البراهين يمكن أن ترتد إلى علاقة دليل بمدلول "فالمقصود أن كل ما كان مستلزماً بغيره بحيث يكون ملزوماً له، فإنه يكون دليلاً عليه، وبرهاناً له، سواءً كانا وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فأبداً الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل"[4]، فالعلاقة المنطقية التي تربط الدليل والمدلول هي "اللزوم"؛ إذ يقول: "إن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم. وإن لم يذكر لفظ اللزوم، ولا تصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم "اللزوم"[5]، وقام برد جميع الأشكال الاستدلالية إلى صورة اللزوم[6].

---

(١) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٣٥١.

(٢) يقول ابن تيمية: لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صواباً، انظر: الرد على المنطقيين، ص٢٩

(٣) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، ص٢٥٢

(٤) المرجع السابق، ص٢٥٠.

(٥) المرجع السابق، ص٢٥٢.

(٦) المرجع السابق، ص٢٩٤–٢٩٨.

ب- توسيع العناصر التي ينى عليها الدليل اللزومي:

١. **عدد المقدمات**: اشترط المناطقة في القياس أن يكون مكوناً من مقدمتين، وفي ضوء نظرية اللزوم لا حاجة إلى هذا التحديد؛ إذ يجب أن يُترك الأمر مفتوحاً، بحسب حاجة المستدل، وهذا أمر "يختلف فيه حال الناس، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر"[(١)].

٢. **لا تكافؤ بين الحد الأوسط والعلة**: كان المناطقة التقليديون يجعلون الحد الأوسط في القياس مكافئاً للعلة، ولكن بعدما تحول الاستدلال إلى اللزوم، لم يعد هذا ممكناً. فالوسط ليس أمراً موضوعياً، وإنما يعود إلى الأذهان، "والأوساط تتنوع بتنوع الناس، فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا، هو الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر"[(٢)].

ومن ثم لا يوجد تكافؤ منطقي بين العلة والدليل، "وبالجملة فالدليل باتفاق العقلاء أتم من العلة، بل كل ملزوم يستلزم غيره، يمكن الاستدلال به عليه مطلقاً، ولا يفرق في هذا بين لازم ولازم، ولا يقال عن اللوازم ما يلزم بوسط، فلا يمكن العلم به إلا بعد ذلك الوسط، بل يمكن الاستدلال به عليه، كما يمكن الاستدلال بكل ملزوم على لازمه، فإن شرط ذلك العلم بالملزوم، متى علم أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم"[(٣)].

٣. **تعديل عناصر القضية**: تتكون القضية في المنطق الأرسطي من موضوع ومحمول والرابطة، بالإضافة إلى الأسوار. لكن، لا وجه للنظر في القضية بهذه الصورة المضيقة للاستخدام، فاللغة تفتح آفاقاً واسعة في توسيع مكوناتها، فالقضية هي جملة خبرية "وقد تكون جملة

---

(١) بن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٦٨، ١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠١.

مركبة من لفظين، وقد يكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيداً بقيود كثيرة"[1].

ويضرب ابن تيمية أمثلة لهذه القيود من النحاة وهي: "الصفات والعطف والأحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك"[2]. وهذه القيود تجعل القضية تخرج عن صورتها المألوفة لنا وهي المكونة من الموضوع والمحمول، "فإذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة، لم تكن مؤلفة من لفظين، بل من ألفاظ متعددة ومعانٍ متعددة"[3].

ثانياً: توسيع الاستدلال:

ينقسم القياس من حيث المضمون إلى ثلاثة أقسام: هي؛ البرهاني والجدلي والخطابي، "والبرهاني ما كانت مواده يقينية، وهي التي يجب قبولها، وأما الخطابي فمواده هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور سواءً كانت علمية أو ظنية، والجدلي هو الذي مواده ما يسلمها المجادل، سواءً كانت علمية أو ظنية أو مشهورة"[4]. وتنقسم المقدمات في الاستدلال تبعاً لذلك إلى ثلاثة أقسام: مقدمات يقينية، مقدمات مشهورة، مقدمات مظنونة.

ولا يقبل ابن تيمية هذه القسمة بإطلاق كما ذهب ابن سينا، فمواد "الجدلي هي المسلمات التي يسلمها المجادل سواءً كانت مشهورة أو لم تكن، وسواءً كانت حقاً أو باطلاً، ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور، وكل من ذلك يكون برهانياً وغير برهاني ويكون صادقاً وكاذباً"[5]. فالقسمة ليست دقيقة؛ إذ "ليس من شرط البرهاني أن لا يُخاطب به الجمهور وأن لا يُجادل به المنازع، بل البرهاني إذا كان مشهوراً صلح للبرهان والخطابة، والجدلي إذا كان برهانياً صلح للبرهان والجدل.. وأيضاً فالخطابيات يراد بها خطاب الجمهور، وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وإن كانت ظنية، وإن كانت علمية فهو أجود"[6]، ويرفض ابن تيمية حصر اليقينيات[7] في الحسيات والوجوديات والمجربات

---

(١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص٤٣٩.

(٥) المرجع السابق، ص٤٤٠.

(٦) المرجع السابق، ص٤٤١.

(٧) المرجع السابق، ص٣٠٠ – ٣٠٣.

والحدسيات والأوليات العقلية، فمن وجهة نظره يجب توسعة مدى اليقيني ليضم أيضاً المتواترات والمشهورات.

٣- المنطق الاسمي:

رفض ابن تيمية النزعة الواقعية في المنطق الأرسطي، لأنها جعلت المفهومات التي يخترعها العقل الإنساني كيانات "واقعية توضع وراء الوجود الطبيعي، بما هي علل له"[١]، ولم ينجح أرسطو في التخلص منها؛ إذ بقي الكلي محايثاً، وترتب على هذا الأمر "صيرورة المنطقي وجودياً، والزعم بأن العلم تصوراً أو تصديقاً يفيد التماهي بين المعرفي والوجودي، تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما، فيرتد الوجودي إلى المنطقي لا يعدوه"[٢].

لم يعد المنطق يقوم بمهمته المحايدة، من حيث هو معيار وآلة تعصم الذهن من الوقوع في الزلل "بل آلة تفرض عليه الواقعية الجاعلة من الحد ماهية ومن البرهان علية، ومن المنهج ميتافيزيقا أو علماً مطلقاً، يقلب العلاقة بين الوجود والعلم فيصبح ما حصل من الأخير معياراً لما يجب أن يكون عليه الأول"[٣]. وقد حاول ابن تيمية في الجانب السلبي من عمله، إبراز هذا "الأساس الواقعي للمطابقة بين المنطقي والوجودي، تفكيكاً للآليات التي أدت إليه، لتأتي بعدها مرحلة موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفك الارتباط بين المنطقي والوجودي، بفضل وضع نظرية للعلم تلائم الاسمية التي تلائم ما حدث في العلوم العربية من صورية رياضية منطقية مصحوبة بتجريبية رياضية تقنية لم يشهد لها تاريخ العلم السابق مثيلاً"[٤].

لقد بين ابن تيمية بوضوح أن النظرة الواقعية للكلي أدت إلى مفارقات كبيرة على الصعيد المعرفي والأنطولوجي والمنطقي عند الفلاسفة السابقين، بل ويرد معظم مظاهر العقلانية التي تبدت في خطابهم إلى هذا الأمر، إذ يقول: "فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا

---

(١) المرزوقي. إصلاح العقل في الفلسفة العربية، ص١٧٤.

(٢) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، ص ١٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٦.

متعيناً مشخصاً متميزاً في الأعيان، وإنما سُمي كلياً لكونه في الذهن كلياً، وأما في الخارج فلا يكون فيه ما هو كلي أصلاً، وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه.. وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس.. والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين المطلق، كما يذكر من يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق، وكلا القولين خطأ صريح: فإننا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً.."[1]، ومن ثم على الصعيد المنطقي لا يمكن أن نحصل على التصور والتصديق بالحد والقياس، "فالعلم الذي ينفي ابن تيمية حصوله بالحد والقياس في المنطق الفلسفي، هو العلم الذي يمدها بالمادة أو المضمون التجريبي الذي يحصل خارجهما ضرورة"[2].

هناك مرحلة سابقة ضرورية هي الفعالية العلمية التي تُعطي المضمونات للتصور والتصديق، وعندما "يتم تحصيل مضمونات ما للحدود والأقيسة، فإن هذه المضمونات تعد موضوعات وليست طبائع، كونها تظل مفهومات مفتوحة، كما تقدمت عملية التحصيل على محتواها، اتسعت أو ضاقت بحسب أرغانون الإدراك الحسي والمحصل للمضمون، وارغانون الإدراك العقلي المعالج إياه صورياً، وهاتان العمليتان اللتان أهملتهما الواقعية الفلسفية هما ما جعل بروز النقد الفلسفي للمنطق أمراً ممكناً"[3]، ويترتب على هذا الأمر، أنه لا توجد حواجز أمام الذات العارفة من أي نوع، فالمدى المعرفي مفتوح، "وكل الموضوعات بما هي موضوع لتجربتنا لا فرق بينها"[4]، ونملك أيضاً حرية مفتوحة في اختيار الرموز المناسبة، ولا يوجد أيضاً قيود تفرض علينا اختيار أنماط معينة من الاستدلال، فقد تعمم الأمر بصورة كبيرة، عندما أرجع ابن تيمية الاستدلال إلى علاقة اللزوم، فالمهم بالنسبة لنا أن الدليل كذا يدل على كذا أو أن أ يستلزم ب، فالمهم هو الدليل.

---

(١) ابن تيمية. **درء تناقض العقل والنقل**، ج١، ص٢١٦.

(٢) المرزوقي. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص١٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٥.

وهناك فعل تقوم به الذات العارفة، وهو التسمية بالرموز لأحوال موجود معين، "فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات، هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات، وعامة ما عندهم من العلوم العقلية والطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علماً"[1]، فعادة الموجود هي الهدف المنشود الذي نقصده بتجاربنا معتمدين على إدراك العلاقات اللزومية في معرفتنا، ومن ثم فهناك "ما اخترناه من سمات وعلامات للتمييز بينها أولاً، ولتنظيمها في علمنا ثانياً تنظيماً يكون فيه نسق الأسماء العلمية، أو نسق المسميات مشاكلاً نسق التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء لا عن طبائعها"[2].

ترفض النزعة الاسمية إذن بوضوح تام "القفزة الوهمية غير المشروعة من المنطقي إلى الوجودي، أعني الظن أن الكلي الذهني نسخة مطابقة من كلي طبيعي ذي وجود فعلي، وأن الروابط المنطقية بين التصورات الذهنية نسخة مطابقة للروابط الوجودية بين الصور الجوهرية، والمطابقة بين الحالين، نظرية الماهية ونظرية العلة"[3]، فالمعرفة إذن ليست متعلقة بطبيعة الشيء، "بل بالموضوعات التي يضعها الإنسان للعبارة عما له من تجربة عن عادات الموجود، وإذاً فالمعلوم ليس طبيعة الموضوع، بل هو ما وضعته الذات العالمة من مفهومات لصياغة ما لها من تجارب عن عاداته، وتنظيم تلك التجارب"[4].

تقوم الاسمية على مفهومين رئيسين، هما التسمية والتدليل بحسب ابن تيمية، وهما "أمران وضعيان"[5]، يرتبطان بقصد المتكلم وغايته، ولم تعد المعرفة العلمية حقائق "مطلقة ينفعل به العقل الإنساني تلقياً من عقل فعال، أو روح قدس، أو حتى من تجريد منفعل بحقائق الأشياء، كما هي في ذاتها خارج العقل الإنساني، بل هو نسق موضوعات اجتهادية يتواضع عليها العلماء

---

(١) المرزوقي. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص٣٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٣) ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، ص٢٨٠

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

للدلالة على التجربة الحاصلة حول عادات الموجودات، إنها إذاً لغة اصطناعية لا غير"[1]. وبالطبع هناك تفاصيل للمشروع (التيمي)[2]، يصعب حصرها هنا.

ويرفض ابن تيمية المنطق بوصفه منهجاً للفلسفة، وما ترتب على هذا المنهج وبخاصة في التراث الأرسطي الإسلامي. فقد أنتج هذا المنهج مظاهر لا عقلانية على الصعيد الأنطولوجي والمعرفي، وبتعبير ابن تيمية أدى إلى "السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات"[3]. مثل نظرية الفيض والعقول المفارقة، والتصوف الفلسفي، ووحدة الوحدة. لكن لا يعني هذا رفض الفلسفة من حيث هي حكمة على الصعيدين النظري والعملي، فيمكن تأسيس فعالية فلسفية جديدة استناداً للمنهج الاسمي الجديد.

لقد فتح المنطق الاسمي آفاقاً لا نهاية لها للعقل الفلسفي، فطالما أن المعرفة ليست ماهيات تعكس واقعاً واحداً، وإنما هي ممارسة نظرية للذات قابلة للتعديل والتطوير والإضافة، فيصبح الفعل الفلسفي نسبياً وليس مطلقاً، والمهم أن الدليل أو البرهان يصبح هو الشاهد في كل قضية معرفية، وهذا تقدم كبير في طريق العقلانية العلمية، ونظرية الاستلزام التي قدمها ابن تيمية لم تُدرك أهميتها إلا في العصر الحديث، فمؤرخو المنطق يعدّون لويس أول من وضع نظرية الاستلزام الكامل.. والصورة التي وضعها لويس لنظرية الاستلزام الكامل سنة ١٩١٨ هي كالآتي: "س تستلزم ص تُرادف في المعنى تماماً عبارة (ص) يمكن استنتاجها من (س)"[4].

---

(١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**. ص٢٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٢–٢٩٩.

(٣) ابن تيمية. **درء تناقض العقل والنقل**، ج١، ص٢١٨.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٢١٨.

الفصل الخامس:

مبحث المعرفة والمنهج وفكر ابن تيمية

أنور الزعبي *

مقدمة:

إن مبحث نظرية المعرفة بوصفه يشكل مبحثاً مستقلاً بنفسه، من المباحث الحديثة نسبياً، وإن لم ينفصل عن حقل الدراسات الفلسفية بوجه عام، وتتناول موضوعاته مسائل عديدة، من أبرزها: إمكان المعرفة اليقينية، والتساؤل عما إذا كانت هذه المعرفة موجودة، وهل بوسعنا أن نتوصل إليها؟، وهل نحن مزودون بما يؤهلنا لها؟! وعلى افتراض إمكانها، ما هي الشروط الموضوعية والسيكولوجية التي تلعب دورها في هذا النوع من المعرفة؟ وما هي وسائلنا الإدراكية في تحقيقها، حسية كانت أم عقلية أم حدسية، أم خلاف ذلك؟! كأن تتحقق المعرفة وحياً أو إلهاماً وما شابه هذا!..

كذلك يهتم مبحث المعرفة بالإشكاليات التي تنتهي إليها مسائل العلوم المختلفة، أو ما يعرف بفلسفة العلم، لا القضايا العلمية ذاتها، وتناقش هذه المسائل للوقوف على طبيعتها، بهدف اقتراح حلول تجعلها مقبولة أو سائغة.

ويهتم مبحث المعرفة أيضاً بمناهج البحث، من حيث إنها خطوات وأساليب منطقية وإجرائية، نظرية وعملية، يمكن أن تسترشد في تحقيق المعرفة اليقينية.

وكان لمسائل المعرفة والمنهج دور كبير عند الفلاسفة والمفكرين القدامى في مختلف العصور، بمن فيهم الفلاسفة والمفكرين المسلمين، كابن حزم، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، فقد احتفوا بمسائل المعرفة والمنهج، وقدموا إسهامات وفيرة يمكن استخلاصها وبلورتها كنظريات تصلح في جوانب كثيرة من مبحث المعرفة والمنهج، فانتهوا من خلالها إلى الإيمان بالشريعة، والوقوف من الأبنية المتيافيزيقية التي شيدها الفلاسفة، موقف الرافض لعدم كفاية الأدلة على

---

* باحث ومفكر في فلسفة المعرفة والمنهج، ومحاضر غير متفرغ في الجامعات الأردنية، dr.alzoubi_anwar@yahoo.com.

أي منها، وتوصلهم إلى أن المعرفة البشرية محدودة النطاق، ليس بالوسع تخطيها إلى تشييد أي "أبنية متيافيزيقية" إلا بالتعسف، مما أبقى معالجاتهم الاستدلالية بهذا الخصوص عند حد إثبات الإلوهية والنبوة فحسب، وجعلها ذات نكهة فارقة. الأمر الذي أوكلهم بالتالي إلى الاطمئنان والوثوق بما تقدمه الشريعة الإسلامية من حيث تفاصيل بناء عالم الغيب، وهي التي تعتمد الخبر بديلاً يركن إليه استدلالاً وبرهاناً ليس بالوسع دفعه كما تحققوا..

وسأحاول هنا أن أسهم ببيان المعالجات التي نهض بعبئها ابن تيمية، وتُعد من صلب مسائل المعرفة والمنهج، كي تستبان أهمية إسهاماته في هذا الحقل ومدى عمقها وأصالتها، وتقديمها الجديد المفيد، ومدى ارتباط ما قدم بالشريعة الإسلامية.

لقد دفعت ابن تيمية إلى معالجة مسائل المعرفة والمنهج دوافع موضوعية، لعل من أبرزها انتشار الدعوى القائلة بأن المنطق الأرسطي آلة تعصم الذهن من الزلل.. إن عُدّ المنهج الأرسطي في ذلك العصر رأس المنهجيات العلمية، وعيب على من لا يتقنه، الأمر الذي دعا ابن تيمية إلى أن يتساءل: هل فعلاً أن الأمر في نفسه كذلك، أم أن ثمة حكم يحتاج إلى مراجعة، ومن ثم بيان ما هو الحكم الأصح والأقوم!.. يعبّر ابن تيمية عن هذا بقوله: "الكلام في المنطق إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، فاحتجنا أن ننظر في هذه الآلة، هل هي ما قالوا أو ليس الأمر كذلك؟"[1].

وطالما أن الدعوى كذلك، فهل يعني هذا أن من لم يتعرف إلى المنطق الأرسطي أو يتقنه، لا يمكنه أن يثق بأي علم لديه. ويدخل هنا ضمن من يدخل من الناس، من لا يعرف المنطق من مختلف الشعوب، أفراداً ومصلحين، وجماعات ممن حفل بهم التاريخ، وفي مقدمتهم الرسول ﷺ، والصحابة، والمسلمون.

من هنا ارتأى ابن تيمية أن الحاجة تدعو إلى النظر في المنطق وبيان الحقيقة، وإعادة النظر جذرياً في مسائل المعرفة والمنهج، للوقوف على المعرفة الحقة والمنهجية التي تقود إليها..

---

(١) انظر ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، تحقيق: رفيق العجم، ج١، ص٢٠٦.

لقد درس ابن تيمية المنطق دراسة مستفيضة، لا بهدف تخطئته أو نقضه جملة وتفصيلاً كما هو شائع، وإنما بهدف بيان عوار بعض الأحكام التي تطلق عليه، وعوار بعض مدخلاته ومخرجاته وآلياته، لا كلها. بادئاً بحصر القضايا التي يعالجها ضمن إطاره، بأربعة مقامات كما يدعوها، وهي على التوالي: دعوى أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، وأن التصور المطلوب لا ينال إلا بالقياس، وأن الحد يفيد العلم بالتصورات، وأن القياس يفيد العلم بالتصديقات، وقد فنّد هذه الدعاوى جميعاً.

وفي سبيل إنجاز مهمته، وقبل أن يبدأ ابن تيمية معالجة هذه الموضوعات وتفنيدها بشكل مستقل، وأثناء معالجاته لها، توسع في معالجة مبحث المعرفة والمنهجية بشمولية وعمق، مما أشغله بمبحث المعرفة والمنهج بشكل مستهدف، ليقدم عصارة فكره فيه، الأمر الذي قنّن من خلاله ما يدعوه بالعقلانية الصريحة، في مقابل العقلانية غير الصريحة أو الخاطئة، مقدماً الجديد المفيد، فكيف عالج ذلك؟.. كمدخل لهذا تنبه ابن تيمية إلى قضية بالغة الأهمية، وهي أن المنطق ضيق النطاق ولا يغطي سوى مساحة محدودة من المعالجات المعرفية والمنهجية، التي هي في الواقع أشمل وأعمق مما يغطي المنطق الأرسطي، فضلاً على أن المنطق، صوري بحت، الأمر الذي يبقيه محدود القيمة. فثمة مسائل معرفية ومنهجية لا يعالجها المنطق بل ويحجب عنها، بالإضافة إلى أن صوريته صعبة، وليست شاملة، فثمة صور منطقية أخرى أسهل وأقوى، مثل صورة قياس التمثيل، وصورة قياس الأولى، وغيرها من الصور.

تبعاً لهذه الرؤية، فطن ابن تيمية إلى أن ثمة مجالات معرفية ينبغي معالجتها لتستوفي الأمور، وتتمثل هذه المجالات في: المعرفة قبل المنطقية، وتتمثل في العمليات المعرفية والمنهجية الفطرية والسيكولوجية اللازمة والممهدة لبناء القضايا الأولية أو البديهية أو المسلمة.. ومجال المعرفة خارج المنطقية، وتتمثل في تلك القضايا التي نبذها المنطق الأرسطي واعتبرت ظنية، مثل قياس التمثيل، وقياس الغائب على الشاهد، وقياس الأولى، والقضايا المشهورات.. ومجال المعرفة فوق المنطقية، وتتمثل في القضايا الحدسية أو الإلهامية التي تتأبى على الحشر ضمن القضايا المنطقية أو السابقة عليها أو الخارجة عنها. وأغلب هذه القضايا يكاد يكون مجمعاً عليها خارج نطاق

الأبحاث المنطقية الصرفة، أي عند جمهور المثقفين، ومع ذلك فإنها كانت موضع تشكيك وتكاد تقصى من حقل المعرفة اليقينية في نظر بعضهم..

ولما كان ابن تيمية يرى أن المعرفة الناتجة عن هذه القضايا، وغيرها، كالقضايا الدينية - التي كانت تعالج بدورها، نظراً للاختلاف فيها، ببعض المعالجات السقيمة، أو معالجتها ضمن إطار التأويل أو التبرير كي تتواءم والمنطق- هي التي كانت تلعب دورها في تشييد المعرفة وصنع الحضارات، في حين أن المنطق لم يلعب مثل هذا الدور إلا في حدود ضيقة، بسبب من صعوبته وضيق مسالكه، فإن البحث عن البنى المنطقية في الشريعة الإسلامية التي آمن بها غالب الناس لجديرة بالمعالجة والبلورة، ضمن رؤية شمولية بوسعها أن يحتكم إليها في الإثبات والتقويم..

إنّ نتيجة هذا المسعى، إن جاءت إيجابية، فإنها ستؤدي بالقطع إلى بلورة وتبني مسالك وأساليب منطقية وإجرائية ومنهجية أصوب وأدق، وبهذا سينتهي المنطق الأرسطي لأن يكون محكوماً لها لا أن تحكمه، لا سيما وأن هذه المسالك والأساليب تتواءم مع الفطرة والشريعة، أو صريح المنقول، ويمكن إرجاعها جميعاً إليه. فالله - تعالى- لا يفعل ولا يقول إلا الحق ولا يخلق إلا بالحق، ومن الضرورة، تبعاً لهذا، أن تفضل الأساليب التي تتواءم والشريعة. وبهذا لم يغفل ابن تيمية عن استلهام الشريعة بوصفها من عند الله. وبما أن الأمر كذلك، فجميع ما جاء فيها هو حق في نفسه، ولا يمكن بحال أن يقدم عليه رأي أو فعل، وإلا فالإيمان بها ناقص إن لم يكن كذلك، ولذلك أدان ابن تيمية من يؤمن بالشريعة ثم يقدم عليها المعقول، على إطلاقه.

لقد قاد هذا التوجه ابن تيمية، بهمة ليس لها نظير، إلى آفاق أرحب وأوسع وأكثر جدوى، انتهى إليها من خلال عملية تأصيلية واسعة، تستند إلى مراجعة نقدية شاملة، غايتها بيان خطل اعتبار المنطق الأرسطي السبيل الأرقى للمعرفة اليقينية والمنهجية الحقة. وبلور بدلاً من ذلك، نظرة معرفية ومنهجية أصوب وأبلغ في تناول المسائل وتقرير المعارف، بالاستفادة طبعاً من كل ما هو جدير الإفادة منه بما فيه المنطق الأرسطي..

وبهذا لم يكن ابن تيمية بعيداً عن الشريعة فيما أنتج، ولم تكن الشريعة في ذات الوقت لتعوقه أن يتوصل إلى نتائج لم تعرض لها الشريعة أو تعالجها مباشرة. والمعنى في هذا أن ابن تيمية كان مجدداً في عمله ومضيفاً فهماً أعمق وأرقى بالشريعة والحياة والوجود، مسترشداً قوله عز

وجل: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (فصلت: ٥٣)، وقوله تعالى: ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق﴾ (سبأ: ٦).

وبهذا فقد كان يرى أن أي إنجاز معرفي، عندما يكون حقاً في نفسه، ومن أي مصدر كان، فإنما هو آية من آيات الخالق لا يمكن لها أن تتعارض والشريعة، وإن من مهام العالم المسلم الحق هو أن يكثر من الوقوف على هذه الآيات والشواهد التي ستثبت، في النهاية، أن ما جاء به الرسول عليه الصلاة السلام هو الحق. كذلك كان يرى أن كل استزادة معرفية حقة في نفسها تورث العالم علماً، بحيث ينتهي العالم بعد ذلك إلى أن يتأكد أن الشريعة هي الحق، لأن العلم والعمل بها يورث علم مالا يعلم بالوسائل المألوفة.

وانسجاماً مع هذه النظرة، توجه ابن تيمية إلى أبحاثه التأصيلية والنقدية الصرفة، والتي جعلت منه مفكراً متميزاً في مبحث المعرفة والمنهج فضلاً على مباحث أخرى.

كانت المسألة الأبرز التي انصرف إلى معالجتها ابن تيمية في منهجيته بتأثير من الشريعة هي مسألة تأصيل المعرفة، أي إرجاع المعارف إلى العمليات المعرفية الأولية البسيطة أو البديهية التي تنشأ مع الإنسان بالضرورة.. وأن يحاول تقنين كيفية الاعتقاد بها. لذلك لعبت الفطرة، وهي مفهوم شرعي، دوراً مركزياً في بناء منهجيته وفكره، هذه الفطرة السابقة على كل العمليات المعرفية سواء أكانت منطقية أم غير منطقية، حكمية أم شرعية، فالإنسان لا يستطيع إلا أن يجد نفسه عالماً ببعض المسائل قبل أن يعالجها المعالجة المنطقية الشاملة، وهذه المسائل لا يمكن دفعها والفكاك منها وإلا فسد عقله. من ذلك ما هو حاصل بشكل مباشر مثل الأحاسيس والانفعالات، فهذه الأشياء لا يمكن إلا العلم بها وتصورها، بصرف النظر عن الحكم لها أو عليها. والمسألة هنا سيكولوجية، بمعنى أن النفس محكومة لأن تستقبل هذه المعطيات وأن تتصورها بتمايزاتها المختلفة بوصفها أعيان مجردة مشخصة تتعاقب على الإدراك قبل معالجتها معرفياً ومنطقياً. بيد أن مثل هذه التصورات حين إخضاعها للفحص، وإن كادت تكون موضع إجماع الفطر السليمة على الأقل، فقد يعرض لها ما يفسدها بالمرض أو غيره، كأن تصاب الفطرة بالسقم في وضع ما، وهذا لا يقدح بسلامة الفطرة في الأصل. ففي الحالة الأولى الناشئة

عن المرض، فهذا يعالج بما يزيل المرض[1] وبهذا ترجع الفطرة إلى سلامتها في أغلب الأحوال. أما في الحالة الثانية التي ليست ناشئة عن حالة مرضية يمكن علاجها، فقد تكون ناشئة عن اختلاط أو جنون وبالتالي لا يحتكم إليها في شيء، أو قد تكون ناشئة عن سقم غير مستقر كالشك مثلاً، أو الناتج عن غواية النفس واتباع هواها، أو غواية الشيطان دون أن تكون فاسدة بطبيعتها. وبالتالي فلا يندفع مثل هذا السقم إلا بالالتجاء إلى الله سبحانه وتعالى والدعاء إليه للخلاص من هذا الوضع، يقول تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأعراف: ٢٠٠)، وبهذا يصلح حال الفطرة السقيمة[2].

تبعاً لهذا، فإن الفطرة السليمة وما يجمع عليه غالب الناس معيار سليم في فرز التصورات الحقة عن غيرها. من هنا يقول ابن تيمية: "العقليات الصحيحة، ما كان معقولاً للفطرة السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها، وهذا القدر لا يزال موجوداً في بني آدم، وإن فسد رأي قوم لم يلزم فساد رأي آخرين، لكن إذا تنازع الناس وادعى كل فريق أن قوله هو الذي تشهد به الفطر السليمة، لم يفصل بينهم إلا ما يتفقون على صحة شهادته إما كتاب منزل من السماء يحكم بينهم وإما شهادة فطر تقرر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك"[3].

وهذا ما اعتقد به شخصياً، لكنه مع هذا لم يقصّر في معالجة الموضوع من جميع وجوهه فارتأى أيضاً، أن مبدأ الفرضية يفضي إلى المطلوب، من حيث افتراض صحة بعض القضايا البديهية وما شابهها ومن ثم إقامة الدليل عليها ووضعها موضع المحك العملي، فهذه الطريقة أيضاً سليمة. "فكل العلوم لا بد للسالك فيها من مصادرات يأخذها مسلمة إلى أن تتبرهن عنده فيما بعد"[4]. بل يطبق هذا المبدأ على القضايا الشرعية ذاتها.. يقول:

---

(١) انظر ابن تيمية. درء تعارض العقل وع النقل، تحقيق: رشاد سالم الرياض ١٩٧٩، ج٣، ص ٢٨٥.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٣١١.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٢٨٥.

(٤) انظر ابن تيمية. مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن النجدي وولده، بيروت: الدرا العربية، ١٩٧٨، ج٥، ص٣٨٨

"إذا أخذ الإيمان بالله ورسله مسلماً، ونظر في موجبه، وعمل بمقتضاه حصل بأدنى سعي مطلوبه من معرفة الله، وأن الطريق التي سلكها صحيحة، فإن نفس تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر عن ربه وطاعته، يقرر عنده علماً يقينياً بصحة ذلك"[1].

أما إذا عرض الشك، وهو ناتج عن التغاضي عن هذه الطرق ومحاولة إقامة البرهان على ما هو أولي، فيرده ابن تيمية بقوله "الأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم لا سيما إن كانت طرقه خفية طويلة، فكل من لم يعرف تلك الطريق يشك فيه"[2]. ومعنى هذا أن مجال الشك ينحصر في القضايا اللاحقة لقضايا الفطرة لا بقضايا الفطرة ذاتها، فهذه القضايا الأخيرة ليست موضع شك، وإن كان الفساد يعرض لها بالمرض أو الوسواس وغيره كما ذكرنا..

هذه الطرق جميعاً مسوغة ويمكن أن تدفع الشك بالحقائق أو إنكارها، أو التوقف فيها، وتوجب التسليم للفطرة.. فإذا ما بقيت المنازعة في هذا الأمر قائمة رغماً عن ذلك فيمكن حينئذ أن يرد على من بقي على حاله بالقول: "إن معرفة الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم مرجعه إلى وجود نفسه عالمة، ولهذا لا نحتج على منكر العلم إلا بوجودنا أنفسنا عالمة"[3]. ويضيف: "لأنه متى كان العلم مستفاداً بالنظر والاستدلال فلا بد أن يكون عند الناظر من العلم المذكور الثابت في قلبه مالا يحتاج في حصوله إلى نظر فيكون ذلك أصلاً وسبباً في التفكر الذي يطلب به مطلوباً آخر"[4].

بهذه العقلية النقدية المدققة الشمولية يؤصل ابن تيمية للعمليات المعرفية ويرجعها للفطرة. بيد أن الفطرة هنا لا تتوقف فقط عند بعض العمليات المعرفية السالفة، وإنما تتعداها لتبقى منتجة بطريقة نزوعية تلقائية كما هو الحال فيما سلف. يقول ابن تيمية: "موجبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض"[5]. فإلى جوار الأوائل والبديهيات فالفطرة تتضمن قوتين نزوعيتين في النفس؛ إحداهما تنزع به نحو الحق، فيتصور

---

(١) انظر ابن تيمية. مجموع فتاوى ابن تيمية، ج٥، ص٣٨٠

(٢) ابن تيمية. دره تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج٨، ص٤٤١.

(٣) ابن تيمية. نقض المنطق، بيروت: المكتبة العلمية، ص٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص٣٥.

(٥) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٥، ص٣٨٣.

الأشياء على حقيقتها، والأخرى تنزع به نحو الخير، ليسلك سلوكاً نافعاً. وهاتان القوتان تضغطان في سبيل حصول التصورات الحقة والخيرة، كما هو الحال لدى غالب الناس، وإلا فهذه التلقائية من الممكن أن تكون على أنحاء مضللة وشريرة وبالتالي تصبح عبثية. لكن الأمر ليس كذلك، لذا تكون حياة الطفل والناس البسطاء بريئة إلا من العوارض القادحة، الأمر الذي يسوغ القول بانصياع النفس لقوى نزوعية.

يقول ابن تيمية: "إن العبد له قوة الشعور والإحساس والإدراك، وبقوة الإدراك والحركة، وإحداها أصل للثانية ومستلزمة لها. فهو بالأولى يصدق بالحق ويكذب بالباطل، وبالثانية يحب النافع الملائم ويبغض الضار المنافي له، والله سبحانه تعالى خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به. ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له. فما كان حقاً موجوداً صدقت به الفطرة، وما كان حقاً نافعاً أحبته الفطرة واطمأنت إليه"[١]. وبهذا، فالفطرة تشتمل إلى جوار البديهيات قوى نزعوية للنفس تلعب دورها كذلك لا يتوقف دور الفطرة والقوى النزوعية لدى ابن تيمية عند هذا الحد، بل تتنامى الفطرة فتنشأ الكليات، وهي ذات طبيعة عقلية محضة[٢]. ينظم بها العقل المفردات والجزئيات المشخصة[٣] ذلك أن العالم في جملته كما هو معطي، لا يقدم ما هو كلي ولا يوجد فيه ما هو كلي، وإنما هو عبارة عن أعيان مفردة مشخصة فحسب، بما فيه الوجود الإلهي ذاته. يقول ابن تيمية: "ليس في الموجودات المعينة إلا صفاتها القائمة بها وكل ذلك مشخص معين"[٤]. والكليات تنشأ في العقل من خلال آلية التمثيل. فمن ملاحظة التشابه والاختلاف تنشأ في الذهن صور كلية خاصة بالذهن وحده. هذه الصور الكلية تنشأ بطريقة نزوعية أيضاً. وبناء على تفاعل المعطيات المشخصة والمفردة التي يوفرها الإحساس والشعور، والكليات التي يوفرها العقل، وتشكل طبيعته، تنشأ القضايا البديهية، التي تُعدّ أساساً في نشوء القضايا الأخرى التي تحصل بالاستدلال. فإذا لم تكن هذه القضايا ناشئة على هذا النحو من الفطرة النزوعية، ويعتقد بها

---

(١) انظر نقض المنطق، ص٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٣) ابن تيمية. الرد على المنطقين، ج١، ص١٤٧.

(٤) ابن تيمية. دره التعارض، ج٥، ص٩٣.

على هذا الأساس فإنها تحتاج إلى دليل، والدليل يحتاج بدوره إلى دليل، الأمر الذي يؤدي إلى التسلسل، مما يوجب التوقف عند قضايا أولية تكون بديهية بذاتها والأساس في أي استدلالات أخرى. وهذا ما لا ينكره المنطقيون والمعتقدون بالحقائق ويعدونه أساساً في عملهم ويسوغ الاستدلال بأوجهه كافة. بيد أن الاستدلال يتكون من عنصري المادة والصورة "فالقياس أصل التجربة والتجربة لا بد فيها من القياس"[1]. ولا يمكن لبعض صور الاستدلال إلا أن تكون فطرية أيضاً، من حيث إنها ميزان مودع في نفوس البشر بصورة تلقائية يتولى دوره في معايرة الأحكام وضبطها.

يقول ابن تيمية: "من علم الكليات من غير معرفة المعين فليس معه إلا الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزئياتها لم يكن لها اعتبار"[2]. "والميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان.. فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات"[3].

والصور المنطقية أو الميزان هنا عديدة منها صورة القياس الشمولي، وصورة قياس التمثيل، وصورة قياس الغائب على الشاهد، وصورة قياس الأولى. فهذه الصور جميعاً فطرية أيضاً ولا يعتريها النقص في صوريتها إلا إذا استعملت على الوجه غير الصحيح، أو استعملت فيها مادة غير صحيحة، يقول ابن تيمية: "المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي وأنها حق كما ذكر الله تعالى في كتابه، وليس هي مختصة بمنطق يونان، وإن كان فيه قسط منها، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بقياس شمول أو بصيغة قياس التمثيل"[4].

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، ج١٣، ص٧٠.
(٢) ابن تيمية. الرد على المنطقين، ج٢، ص١١٤.
(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١١٣.
(٤) المرجع السابق. الرد على المنطقين، ج٢، ص١٢٢.

أما المادة التي تحشر ضمن هذه الصور "ونحن لا نعرف شيئاً قط إلا من مادة ولا أخبر الله في كتابه بمخلوق إلا من مادة"[1]. فيمكن أن تكون يقينية ويمكن أن تكون ظنية، فإذا كانت المادة صحيحة وكانت الصورة مؤلفة على وجه صحيح أيضاً يكون القياس بأشكاله يقينياً، وإن كانت غير ذلك فيكون كاذباً. "فالمادة اليقينية إذا كانت يقينية في أحدهما يقينية في الآخر"[2].

إن هذا التصور يوجب التحقق من صور الاستدلال قبل استعمالها في القياس، والتحقق من مادة الاستدلال قبل وضعها في القياس، أما التحقق من الصورة فيرجع فيه إلى الفطر السليمة، وأما التحقق من المادة فيتم بأساليب منهجية تتساوق وتسبق التعامل معها منطقياً، تعتمد فيها التجربة والخطوات المحكمة التي تجعلها يقينية، ومن وبين هذه الخطوات: السبر، والتقسيم، والدوران، والفرق إلخ، ومن هنا اهتم ابن تيمية بالتجربة، فإذا حررت المادة على هذا النحو كانت سليمة مسبقاً، قبل أن تدخل عمليات الاستدلال من خلال صوره المختلفة. وبهذا فالصحة فيها لا تنشأ عن القياس المنطقي، الأمر الذي يقلل من قيمة القياس بهذا الاعتبار، ويوسع من مفهوم الدليل ليشمل مسالك مختلفة منطقية، وتجريبية، وإجرائية، وسيميائية، وفوق هذا فالفطرة توفر قضايا صادقة من غير الاستدلال. ومن أبرز هذه القضايا، الاعتقاد بوجود الخالق. أو الاعتقاد بوجود محدث لكل حادث، فهذا مما توفره الفطرة، وهو أبلغ في القضايا المفردة والجزئية دون الكلية.

هكذا يحلل ابن تيمية حقل المعرفة قبل المنطقية ليؤكد لنا أن بعض القضايا تحرر وتقرر قبل استعمالها في المنطق الأرسطي، وعليه فليس المنطق هو الذي يضفي عليها هذه الصحة، يضاف إلى هذا أن هذه القضايا ليست وقفاً على القضايا التي اعتبرت أولية أو بديهية، بل هي أوسع وأشمل. الأمر الذي يوضح دور الفطرة والمسلك التجريبي في إقامة المعرفة قبل أن تعالج منطقياً. وعليه فلم يعد يكتفي بالقول إن هذه أوليات أو بديهات ثم أن يختار بعضها للمشروع في الاستدلال عليها، كما فعل سابقون. بل لا بد أن تعالج هذه القضايا جذرياً وأن يستخرج معيار صدقها لئلا يدخل ضمنها ما ليس منها، أو يخرج منها ما هو منها. وبهذا فإن مسألة الصدق لم تعد تتوقف على القياس الأرسطي واتساق القضايا حسب. وإنما تتحقق قبل استعماله، وقد

---

(١) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية، دمشق: دار الفكر، ج٣، ص١١١.

(٢) ابن تيمية. الرد على المنطقين، ج١، ص ١٢٨.

يجيء استعماله تبعاً لذلك تحصيل حاصل. من حيث إنه إذا بُنى على قضايا صادقة واستعمل على الوجه الصحيح فإن قضاياه صادقة تلقائياً، أما إذا بُنى على مقدمات كاذبة أو كان بعضها كذلك، فلن يكون إلا خاطئاً. إن هذا دفع ابن تيمية إلى اتخاذ المطابقة معياراً للصدق وليس الإتساق فحسب. والمطابقة هنا تعني مطابقة الأفكار لعالم خارجي، الأمر الذي يكرس التجربة بآلياتها المختلفة سبيلاً للتحقق من صدق القضايا. يقول ابن تيمية: "المراد بكونها حقاً صدقاً كونها مطابقة للخبر أو غير مطابقة، ثم قد تكون مطابقة في اعتقاد القائل دون الخارج وهذا هو الخطأ، وقد يسمى كذباً"[1].

إن الجديد في هذا العمل هو استكشاف وترجيح أساليب قبل منطقية لم يكن المنطقيون يعنون بها كثيراً، بل كانت شبه مستوعبة أو مهملة أو منحاه عن لعب دورها الحقيقي في إنتاج المعرفة الأمر الذي يجعل المنطق الأرسطي فقيراً من هذه الناحية.

تبعاً لهذه المعالجة فقد انتهى ابن تيمية إلى أن القياس بجميع أشكاله، يقوم على اللزوم، واكتشافه هذا يدل دلالة عميقة على وعيه بطبيعة المعرفة لا سيما المنطقية. يقول ابن تيمية: "إن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم"[2]. واللزوم هو الذي يحدد علاقة القضية المنطقية بغيرها من القضايا، سواء أكان هذا اللزوم منطقياً، أم واقعياً، فمن خلال ارتباط القضية بقضية أخرى يتحقق اللزوم، ويتولى هذه المهمة صورياً الحد الأوسط الذي يربط بين القضيتين. وهو الذي يحقق اللزوم عند التحقيق. أما اللزوم الواقعي فيتحقق بالعلاقة العملية القائمة بين شيئين واقعيين والتي تجعلها متلازمين، والعلاقة هنا هي العلّة أو الأمارة[3]. وقد يكون الشيء بنفسه علامة على شيء آخر، وقد يكون بنفسه علامة على علته. وبالتالي فعند وقوع الشيء يدرك ملازمه، وعند وقوع المعلول تدرك علته، وعند وقوع العلامة يدرك ما تدل عليه. وبهذا فإن ثمة علاقات لزومية

---

(١) ابن تيمية. الرد على المنطقين. ج٢ ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص ٩.

(٣) ابن تيمية. مجموع فتاوى، ج١، ص٧٤.

ضرورية بين الوقائع جميعاً يدركها الفكر من خلال اقترانها بالوقائع التي تؤثر فيها أو تتأثر بها. وبهذا الاعتبار أكد ابن تيمية السببية في العالم. مستثنياً المعجزات[1].

من هنا فإن المعارف يمكن أيضاً أن تكون خارج منطقية، منطقية أرسطية بالطبع، وإن العملية الاستدلالية أوسع من أن تحصر بالقياس الحملي أو الشرطي والاعتماد على الحد الأوسط، لأنها تقوم في الأساس على مبدأ اللزوم. فإلى جوار القياس الأرسطي، وهو قياس لزومي إذا روعيت مدخلاته ومخرجاته على الوجه الصحيح، هناك قياس التمثيل، أو قياس الفرع على الأصل، وهو قائم على اللزوم أيضاً، ومفاده أن الشيئين المتماثلين يمكن أن يقوم عليهما حكماً واحداً باستخراج العلة أو مناط الحكم الذي أوجب الحكم للأصل منهما. بل إن قياس التمثيل تتجاوز وظيفته هذا الحد فهو الذي يتم من خلاله تعميم الحكم "فسائر الحسيات التي علم أنها كلية، إنما هو بواسطة قياس التمثيل"[2]. لأنه يقوم أولاً على المفردات، وبه يتوصل إلى الكليات، ومن ثم قياس الغائب على الشاهد[3]. وبه يتم الاستقراء. ومن الأقيسة اللزومية أيضاً قياس الأولي، ومفاده أن أي صفة كمال متصف بها مخلوق فالخالق بهذه الصفة أولى، وأي تنزيه ينزه عنه مخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه، الأمر الذي يفيد في معرفة الصفات الإلهية.

ومن القضايا التي يمكن أن تكون صادقة أيضاً وعُدّت خارج منطقية القضايا المشهورات، التي عُدّت ظنية أيضاً. ومثال هذه المشهورات. مدح الصدق والعدل وذم الكذب[4]. ويرى ابن تيمية أن تصنيف القضايا إلى يقينيات، وظنيات، ومشهورات، كما هو الحال عند المناطقة، وإقصائهم للظنيات والمشهورات على هذا الأساس من المعرفة اليقينية، إنما هو تقسيم غير ذاتي حتى يحتكم إليه في قبول أو نبذ القضايا. لأن معيار صدق القضية هو مطابقتها. وليس بحسب الصفة العرضية لها؛ لأن وصفها بالمشهورة أو المظنونة أو اليقينية، إنما هو وصف إضافي لها يعرض بحسب شعور وتصنيف المعتقد بها[5]. فهي إما يقينية أو مشهورة أو مضنونة بالنسبة له،

---

(١) ابن تيمية. مجموع فتاوى، ج١٣، ص٢٠.

(٢) ابن تيمية. الرد على المنطقين، ج١، ص١٩٢.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٨١.

(٤) ابن تيمية. مجموع فتاوى، ج٢٨، ص١٥٤.

(٥) ابن تيمية. مجموعة التوحيد، الرياض: إدارة البحوث الإسلامية، ج١، ص٤٨.

ولكن من الممكن أن تنقلب اليقينية في حقه إلى مظنونة أو مشهورة حين لا يجد لها دليلاً، والعكس صحيح أيضاً متى كانت مظنونة أو مشهورة ثم عثر على دليل أكيد بحقها. وبهذا فرب قضية تنقلب من مظنونه إلى يقينية، ورب مشهورة أصبحت يقينية عندما تحقق[1]. فقضايا قياس التمثيل مثلاً عُدّت ظنية في نظر البعض، لكن عند التحقيق وتقنين قياس التمثيل وبيان كيفية إثماره، فإنها يقينية أكثر من القضايا التي عُدّت يقينية. وحال المشهورة هو هذا، وهي غالباً موضع إجماع الكافة. فمثل هذه القضايا يعود الاعتقاد بصحّتها إلى التجربة الإنسانية بوجه عام، فما يجمع عليه معظم البشر لا يمكن أن يكون خاطئاً، وإن كان ليس حقاً في ذاته بهذا الاعتبار وحده، لكنه قد يكون حقاً بجدواه وفائدته العملية وعدم وجود ما ينقضه. من هنا انسجم ابن تيمية مع رأي المتكلمين القائل بالتحسين والتقبيح العقليان، فالعقل السليم موضع الإجماع في نظره يمكن أن يقرر الصدق من الكذب. بعكس العقل السقيم الشاذ الذي تنتهي طروحاته ولا تستمر بهذا، فقد يعالج ابن تيمية القضايا التي عُدّت خارج منطقيته ليسوغ إمكانية صحتها عندما يستعمل إزائها يصار صحيحاً ليميز صوابها من خطئها ولا يعود هذا المعيار للمنطلق الإرسطي.

انتقل ابن تيمية بعد هذا إلى مجال المعرفة فوق المنطقية، إلى الحدوس ودور العمل في تشكلها، وتأييده للمعرفة الذوقية من حيث الأساس، باستبعاد الدعاوى المضللة فيها، والتي حاربها دون هوادة. ففي رأيه أن تقنين المعرفة على الوجوه السالفة يؤدي بالقطع إلى العمل بما تمليه هذه المعرفة، والإيمان بالشريعة والعمل الذي تحضّ عليه، لا سيما والأدلة أكثر من أن تحصى على صحة الشريعة، وأبرز هذه الأدلة تضمن الشريعة ذاتها للمعقول الصريح، الأمر الذي يدعو إلى أن لا تنفصل المعرفة الحكمية عن الدينية، ولا العلم النظري عن العملي، فإذا ما علم الإنسان وعمل بما يعلم، فإنه يصبح إنساناً يعمر باطنه وظاهره وجوارحه بما هو حق وخير، مما يصاحبه خواطر تنقدح في نفسه من غير سبب مباشر، فتتوارد عليه حقائق مرسخة اعتقاداته السابقة، وأخرى تضيق عن الوصف. وهذه الحقائق لا تنتج عن طريق الاستدلالات المنطقية أو الشرعية، وإنما تتوارد على النفس في حال صفائها كثمرة للعلم والعمل به، وذلك بنوع من الحدس أو الإلهام. وإتقان العلم شرط في حصول هذه الحقائق ولا تحصل بأحدهما وحده. ومن هنا انتقد ابن

---

(١) ابن تيمية. مجموعة التوحيد، ج١، ص٤٨.

تيمية المتكلمين لتفويتهم العمل مع علمهم المشهود له. وانتقد المتصوفة تفويتهم للعلم مع عملهم المشهود له، وارتأى أن الأمر لا يتم بغير العلم والعمل معاً.

يقول ابن تيمية: "أهل الكلام أصل أمرهم هو النظر في العلم ودليله فيعظمون العلم وطريقه وهو الدليل، وأهل الزهد يعظمون الإرادة والمريد، وطريق أهل الإرادة، فهؤلاء يبنون أمرهم على الإرادة وأولئك يبنون أمرهم على النظر، وهذه هي القوة العلمية، ولا بد لأهل الصراط المستقيم من هذا وهذا، ولا بد أن يكون هذا وهذا موافقاً لما جاء به الرسول ﷺ"[1].

في ضوء هذه المعالجات الشمولية للمعرفة ومناهجها، يتضح أن دور المنطق الأرسطي محدود المساحة، وغير مكتمل الطرائق، فلا جدوى من التعويل عليه في إقامة الأحكام اليقينية، وجعله المعيار الوحيد أو الآلة التي توزن بها الحقائق. وبذلك فالأولى أن يقصى من مجال المعرفة العلمية إلى المعرفة الإجرائية إن صح التعبير، فحكمه حكم الحساب أو الرياضيات، وكثيراً ما يحيل ابن تيمية إلى هذا، مما يجعلنا نؤكد أنه وعائلة الرياضيات من جنس واحد هو العلوم الصورية، وهذا ما انتهى إليه المنطق في عصرنا الحاضر.

إن المنطق الذي قدمه ابن تيمية بديلاً للمنطق الصوري في إنجاز المعرفة، هو أكثر جدوى وجدارة في تناول مسائل المعرفة والمنهج، منتهياً إلى رؤيته يشكل عقلانية صريحة، تتسق مع الشريعة أو النقل الصحيح منها تماماً.

بقي هنا أن نحاول تلمس المؤثرات التي وجهت ابن تيمية نحو هذه المعالجات الشاقة التي أخذت جل اهتمامه، وجعلته ينجز ما أنجز. وهنا يبرز دور الشريعة والمفكرين المسلمين والسلف الأخيار الذين استفاد منهم ابن تيمية، إضافة إلى ما استفاده من إسهامات جميع المفكرين الحقة في نفسها.

والشريعة هي المعين الذي كان يعتمد عليه ابن تيمية ، غير أنه قبل أن يفعل ذلك عمل على تحقيق المنقول الصحيح فقط، منتقداً وجهات النظر التي لم تخلصها مما ليس منها والتي اختلط عليها أمرها. ومن بين وجهات النظر هذه، بعض النقليين والمتكلمين، والفلاسفة، وبعض

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج١٣، ص١٠١.

الفقهاء، وبعض المتصوفة، ليخلص إلى منقول صريح لا تشوبه شائبة. ثم ليعمل بعد ذلك على كشف موافقة المنقول الصريح للمنقول الصحيح. إن هذا العمل لربما كان أوفى عمل يجمع بين العقل والنقل، على أساس من نقد له وزنه، مثمراً مواقف وآليات جديدة جديرة بالإعجاب من غير أي شغف بالتأويل.

لم يكتف ابن تيمية أن يوقفنا على جميع ما سلف، وأن يبلور نظريته المعرفية والمنهجية، وإنما دلّل بشكل ليس له نظير على تضمن الشريعة لها، من خلال أسانيد وشواهد لا تحصى. كما أنه لم يكتف بهذا، بل اتجه أيضاً إلى فحص مختلف الطروحات الفلسفية والمذهبية، ليعالجها معالجة مستوفاة، ويبين ما فيها من قوة وضعف في ضوء ما بلور، مشيداً أثناء ذلك ببعض الآراء والاستفادة منها، ونابذاً ما لا يصمد لمنهجيته، الأمر الذي أنتج عملاً نقدياً مبهراً تفوّق به ابن تيمية على نفسه.. مركزاً في نقوده على صلب القضايا المعرفية والمنهجية، مثل نقد واقعية الكليات، ونقد المنطق الأرسطي، ونقد أساليب الفلاسفة المتكلمين، ونقد المتصوفة، ونقد الفرق المختلفة.

وهكذا عكست نظرة ابن تيمية المعرفية والمنهجية التي تبناها، والنقود التي أنجزها في ضوئها، فهماً متميزاً للشريعة، ونظريات عدة في المعرفة والمنهجية، واللغة، والسياسة، والأخلاق، وكثير من المجالات الأخرى التي عبرت عن مذهبية لها أصالتها وجدتها ودقتها، وأعادت للفكر وحدته التي كانت شبه مشروخة بين أهل العقل وأهل النقل، وبين العلوم الحكمية والعلوم الشرعية فلا تعارض بين العقل والنقل وإن بدت الشبهات في هذا، فالواجب درء هذه المفسدة وبيان الأمور على حقيقتها

ولعل فكر ابن تيمية قد أسهم في بناء فكر ابن خلدون العملي، وأثر في مفكري النهضة الأوروبية من قريب أو بعيد، وهذا ما يحتاج إلى بحث واستقصاء.

الباب الثالث

ابن تيمية واللغة

- الفصل الأول : نظرية المعرفة عند ابن تيمية : المظهر اللغوي أنموذجاً

- الفصل الثاني : الأثر المتبادل بين المنظومة الدلالية والمنظومة الفكرية

- الفصل الثالث : موقف ابن تيمية من الاستدلال الكلامي

الفصل الأول:

نظرية المعرفة عند ابن تيمية: المظهر اللغوي إنْمُوذجاً

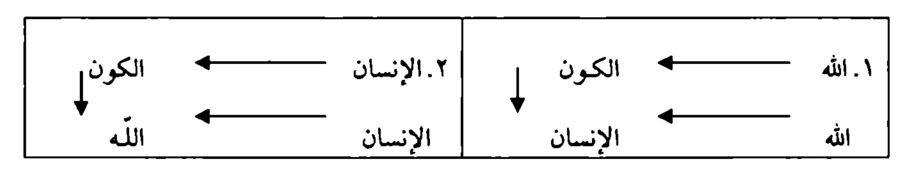
عباس أمير الشمري*

أولاً: مدخل معرفيّ: المعرفة المكوِّنة، المعرفة المتكوِّنة:

إن معرفية ابن تيمية تنبني على أساس من ذلك التواشج القائم بين المعرفة النازلة والمعرفة الصاعدة. ونقصد بالمعرفة النازلة، معرفة الوحي (القرآن الكريم، والسنة النبوية)، تلك المعرفة التي يمنّ بها الله سبحانه على عباده ممن يصطفي للنبوات، فيتحقق بموجبها للنبي علمه ويقينه.

أما المعرفة الصاعدة، فهي المعرفة الناتجة عن تفكر وتدبر وتعقل واستنتاج، وتلك هي معرفة غير الأنبياء، وهي عنده، ليست بشيء ما لم يدفع بها الإلهام إلى أمام، فهي إذن معرفة إلهامية.

وهاهنا، لا بد من تحديد حجر الأساس المعرفي لدى ابن تيمية، كي نتمكن، بموجب ذلك، من الوصول إلى الظهورات اللغوية لتينك المعرفتين (النازلة والصاعدة) لاحقاً. أما الأسّ المعرفي الذي تتمحور حوله تلك الظهورات اللغوية، فهو إيمانه بتلازم الأطراف الثلاثة؛ (الله، الكون، الإنسان)، التلازم الذي يجعل من الطرف الأول مُنبثق الطرفين الآخرين، ومتعالقاً معهما في وقت معاً، بينما يتعالق الطرف الثالث (الإنسان) مع الثاني والأول ضمن أُطر المعرفة الصاعدة، ويظل الثاني أفق الصعود المعرفي للأول، وميدان مقاصده، وعلى وفق الخطاطتين الآتيتين:



فابن تيمية يضع نفسه بوصفه مدركاً مطالباً بالمعرفة، في موضعه الطبيعي وكذلك الإنسان، (بوصفه خليفة الله في الأرض)، أو بوصفه المتصرف في الأشياء التي هي أصلاً مُتصرَّفٌ بها

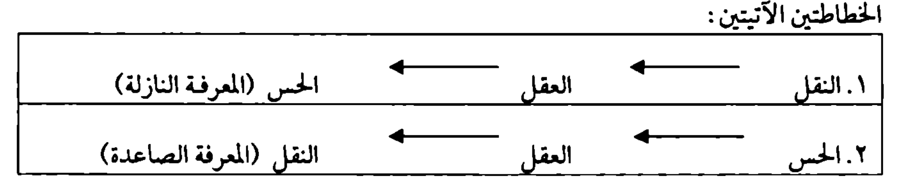
---

* مدرس لغة عربية وآدابها في جامعة بابل، ورئيس الملتقى الإبداعي في جامعة القادسية.

(بالتسخير) من قبله جل شأنه، خدمة للإنسان. ويقيناً أن ذلك التصرف، لا يتم دون توظيف وسائل المعرفة والإدراك، ألا وهي: السمع والبصر والفؤاد، ومن ثم تصعيد عملها من كونه انطباعات حسية مباشرة إلى إدراكات استنتاجية حسية عقلية، ووفقاً لما يأتي: (الله، بوساطة الإلهام - الفؤاد والسمع والبصر - الكون - الله).

فهي إذن دائرة مغلقة، تبدأ به سبحانه وتنتهي عنده، أما المرتكز الذي يرتكز عليه السمع والبصر، فهو غير موجود أصلاً وعياناً، على أن ذلك الموجود، مفروغ من صدقه، أي مفروغ من موضوعيته. فإذا كانت وسيلة المعرفة الرئيسة بصرية، فالموضوعي أو المرتكز، هو الكون، الذي هو من حيث كتْلَويّته، حسي بصري، وأما إذا كانت الوسيلة سمعية، فالموضوعي أو المرتكز، هو النقل الذي هو حسي سمعي.

الذي يشترطه ابن تيمية في ذينك المرتكزين، هو الفراغ من صدقهما. ويقيناً، أن الفراغ من صدق الأول، أمر سهل كونه مشاهداً الشهود البصري. وأما الثاني (النقل)، فيستلزم الفراغ من صدقه، الفراغ من روايته، وما ذلك بالمتحقق دوماً دونما تشدد في الرواية، ثم عرض تلك الرواية على الحس - العقلي - الإلهامي. وما يقبله العقل المرتكز على الفؤاد والإلهام، مقبول أو مفروغ من صدقه. وكأننا بإزاء أطراف ثلاثة أُخَر تقابل (الله، الكون، الإنسان)، ألا وهي؛ (الحس، العقل، النقل)، وهي بدورها تتواشج في ما بينها، بموجب تراتب معرفي تصاعدي وتنازلي، وفقاً لنوعي المعرفة، اللذين هما، (المعرفة النازلة، المعرفة الصاعدة) وعلى وفق الخطاطتين الآتيتين:



النقل إذن، هو مرتكز المعرفة وطريقها، والعقل والحس مقيّدان به، أما الحس فمدخل تلك المعرفة، ولا بد له من صحة، هذه الصحة يوفرها له العقل المرتكز على النقل، وبتوفيرها يمتنع الحس من الجور والزلل، فيلج الإنسان ميادين المعرفة وآفاق الآيات في الكون، ثم يوظفها ويستفيد

منها لمعرفة أتم، ألا وهي معرفة ربه. وهنا يصير الحس موئلاً لتراكمات النقل، ومن ثم ميداناً مباشراً لربطه عقلياً بالحقائق والسنن الكونية.

ولقد كان ابن تيمية حريصاً على تحديد العلاقة بين الحس والعقل من جهة، والنقل من جهة أخرى، التحديد الذي يجعل من تلك العلاقة منطلقاً إلى كثير من القضايا المهمة، ويقيناً أن وصوله إلى تلك المرحلة يعني امتلاكه مساحة كبيرة من الحرية العقنية التي تضع الذات بموازاة الآخر، فكان ذلك سببا في تجاوز خطابه الديني والفقهي والجدلي لغة الإقناع العاطفي، إلى لغة التفسير المعرفي الشامل لمواطن الفرقة والاختلاف المعرفيين لدى غيره من العلماء، والتي شخّصها في:

١- منصرف إلى علوم الأوائل.
٢- قائل بالعقل يحمّله ما يطيق وما لا يطيق.
٣- متجه إلى التصوف البدعي.
٤- منضم إلى الفرق الباطنية[1].

وكانت تلك الاختلافات المعرفية نتيجة طبيعية لإغفال دور أحد الأطراف أو الوسائل المعرفية الثلاثة: (الحس، العقل، النقل). فكان أن انهارت - وباختلاف- خصائص التصور الإسلامي للوجود، وتهاوى الأنموذج المعرفي[2].

واستناداً إلى ذلك، قسّم ابن تيمية علوم عصره إلى ثلاثة أقسام، عقلي ومليّ وشرعي؛ "فالعقلي المحض مثل ما ينظر فيه الفلاسفة من عموم المنطق، والطبيعي والإلهي، ولهذا كان فيهم المشرك والمؤمن، والملّي مثل ما ينظر فيه المتكلم من إثبات الصانع وإثبات النبوات والشرائع... والشرعي ما ينظر فيه أهل الكتاب والسنة. ثم هم إما ناظرون بظاهر الشرع فقط،

---

(١) العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ص ٧٤.

(٢) العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ص٧٤- ٧٥

كعموم أهل الحديث والمؤمنين الذين هم بمنزلة العباد الظاهرين في العبادة، وإما عالمون بمعاني ذلك الفهم في العلوم، كالعارفين من الصوفية الشرعية، فهؤلاء هم أمة محمد المحضة"[1].

ومن هذا التقسيم، وبناء عليه، يتبين لنا أن ابن تيمية يقف إلى جانب العلوم الشرعية، دون أن يعني ذلك رفضاً للعلوم العقلية المحضة، أو المِليّة الكلامية، ولكنه يحرص على ضم ذينك العلمين إلى العلوم الشرعية، فهو يرفض العقل حينما لا يتعالق إدراكه المعرفي بالحس والوجدان. وأيضاً يرفض الحس العاجز عن التأمل والتفكر والاستنتاج والمقايسة. ويقيناً، أنه لا يعتدّ بمن يتجاوز موضوعية الخارج. وهكذا، أدرج ابن تيمية الملّي والعقلي تحت الشرعي، وضمهما معاً إلى كنفه[2]، وبذلك تتحقق لمنهجية ابن تيمية المعرفية صفة الشمول والكلية المستندة إلى الإلمام بالأبعاد المختلفة للظاهرة موضوع الإدراك.

إن جعل النقل أولاً وأصلاً في نظرية ابن تيمية المعرفية، يعني جعله المعرفة النازلة أو الوجود الموضوعي أولاً وأصلاً، ومن ثم جعل ذلك الوجود منطلقاً لشمولية المعرفة وتكاملها، فإذا ما علمنا أن ابن تيمية لا يفصل بين الحس والعقل عملياً[3]، صار واضحاً أن الطرف الثاني الذي تنتهي عنده ميادين المعرفة التيمية، هو الحس العقلي - العقل الحسي. وبالتأكيد فإن الطرف الثاني هو كمال المنهج المعرفي عند ابن تيمية، فهما ميدانا معرفة إذن، نقلي وعقلي، وهما موضوعا إدراك، أو لنقل موجودين مُدركين، موجود خارجي، وموجود داخلي، على أن يكون كل من الموجودين صورة مطابقة علميّاً للآخر. وإذن لا موجود نقلي دونما قدرة على إيجاده ذهنياً ، شرط أن يكون ذلك الموجود النقليّ خارجياً شيئياً. أما في حالة كون صورة الموجود ذهنية، فوارد كون تلك الصورة مما له طباقه في الخارج، وهنا تكون المعرفة صحيحة، وقد لا تكون لذلك الموجود الذهني صورة في الخارج، وحينها لنا أن نحكم على المعرفة، أنها معرفة قاصرة.

---

(١) العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ص٧٤- ٧٥.

(٢) العقيلي، إبراهيم. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦٧.

فابن تيمية، يرفض تماماً فكرة، أن للشيء ماهية تختلف عن ظهوره أو صفاته أو وجوده الخارجي، فليس هناك في رأي ابن تيمية ماهية كلية للشيء تختلف عن صفته أو صفات أفراده الخارجية، فصفات الشيء هي الشيء، ووجوده العياني ماهيّته، "وعلى هذا الأساس يطعن ابن تيمية فيما ادعاه المناطقة والفلاسفة من وجود ماهيات مجردة عن القيود السلبية والثبوتية متحققة في الخارج، كمن يثبت الوجود من حيث هو هو أو الإنسان من حيث هو هو، أو السواد من حيث هو هو، أو العدد من حيث هو هو"[1]. ومن هذا المنطلق، رفض ابن تيمية القول بنظرية المثل الأفلاطونية[2]، لأنها عنده تثبت للشيء وجوداً ذهنياً باطلاً، ليس له ما يطابقه في عالم الموجود الحسي، فذاك هو المثل أو الماهية، وهذا هو الشيء مجرّداً منها.

ومردّ ذلك كله في رأي ابن تيمية، عائد إلى عدم التمييز بين الوجود والماهية ومن ثم الخلط بينهما، ولدفع ذلك، يقول ابن تيمية بالوجود الذهني للماهية، والوجود الحسي الشيئي للموجود، مميزاً بين إمكانين، هما: الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، ومعلّلاً ما يذهب إليه: "ليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج. وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه، يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج، بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمى الإمكان الذهني، فإن الإمكان يستعمل على وجهين: إمكان ذهني وإمكان خارجي، فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يمنع امتناعه، بل يقول يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي، فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج، وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد منه في الوجود منه"[3].

---

(١) ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، بومباي ١٣٦٨هـ، ص٣١٧.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، **ابن تيمية**، ص٣١٨.

فالإمكان الذهني إذن، إمكان احتمالي من حيث تحقق الوجود الفرضي في الخارج، الذي هو وارد ومستحيل في الوقت عينه، ومسألة وروده واستحالته ليست بشيء لحظة افتراض ذلك الوجود في الذهن ومن ثم الحكم عليه، طالما أن الذهن غير قادر على الإمساك بامتناع الشيء عن الوجود. وبذلك فالوجود الذهني إذن، وجود زئبقي وسيال وهلامي لأنه لا ينطلق عن ملموس أو محدد، وإذ هو كذلك فهذا يعني تداخل معالم الأشياء وصفاتها، ومن ثم فرض وجود صفات أشياء ليس لها وجود في الخارج، وذلك لأن الخارج بكل ما له من منطقية وانتظام، غير معتبر لحظة فرض ذلك الإمكان في الذهن.

أما الإمكان الخارجي، فهو إمكان محدد ومعلوم من حيث تحقق الوجود العلمي والعياني للشيء في الخارج. فالموجود حينها معلوم وجوده، إن من خلال الشيء نفسه أو من خلال مقايسة واستقراء الموجودات المناظرة.

والذي يترتب على ذلك، أن صورة الموجود الذهني لا تكتسب ثقة ابن تيمية، وذلك لأنها تفتقر إلى المطابقة الدائمة للموجود الخارجي، وقد لا تطابق موجوداً إطلاقاً بسبب من امتناع الموجودات الخارجية عن مطابقتها، فهي أصلاً أشباح الأشياء وماهياتها المحاكية بحسب القائلين بالوجود الذهني. وهذا يعني فصلاً بين الوجودين الخارجي والداخلي، ومن ثم القول بالاختلاف بينهما، فالصورة الخارجية صورة بسيطة وحسية، بينما الصورة الداخلية هي الصورة الأتم والتي بها حاجة دوماً إلى مدرك من نوع خاص كيما يدركها وينال ماهيتها، وهذا يعني بالنتيجة فصلاً بين المعرفتين الحسية والذهنية، ومن ثم، فإنه يعني فصلاً بين ظاهر القرآن اللفظي وباطنه التفسيري، مما يعني عدم الاعتداد بصفات وسمات الظاهر. وعلى أساس ذلك، وقف ابن تيمية على لفظ الجلالة (الله) كما وقف على (الراسخون في العلم)، لأنه يرى أن وجهة النظر الحسية، لا بد أن تُدعّم بوجهة النظر الذهنية، شرط الوعي بالمطابقة وعدم الاختلاف، فوجهة النظر الداخلية تزيد معرفياً من مساحات الإدراك الحسي العقلي - العقلي القلبي، والذي بموجبه تصير أطر الإدراك الحق متكاملة.

وهكذا انتهى ابن تيمية إلى جعل اللغة من صنف النقليّات[1]، "ذلك أن مقاصد العرب في الخطاب لا تُدرك إلا بمعرفة دلالة الألفاظ على المسميات، وهذا يحتاج إلى ثبوت النقل عنهم"[2]. وهذا هو مُدْخلنا إلى المظهر الذي نحن بصدده من مظاهر نظرية المعرفة عند ابن تيمية، ألا وهو المظهر اللغوي.

ثانياً: مدخل لغوي: اللغة المكوِّنة، اللغة المتكوِّنة:

لقد تعددت آراء العلماء والمفكرين المسلمين في تحديد منابع المعرفة وأصولها، أو في تحديد منهجها وكيفية تحقيقها، ولقد كان ذلك التعدد والاختلاف، بحق، مصدراً مهماً من مصادر ثراء العقلية العربية، ودليلاً راجحاً على قدرتها في امتلاك منهجها المعرفي، حتى عصر ابن تيمية (٦٦١هـ/١٢٦٣م- ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)؛ إذ ساد التقليد، وعطّل العقل، واستشرت الخلافات السلبية لتحل محل الخلاف العلمي الخلاق، فكان أن انتهت العقلية الإسلامية إلى قراءة أحادية متضادة، ذات ملمح حسي انطباعي محدود غالباً، وما ذاك إلا لأنها عجزت عن امتلاك أنموذجها المعرفي الواضح، فيما هو - أي الأنموذج- قبالة العين وفي متناول الأيدي، فاختلفت بها الطرق بين منصرف إلى علوم الأوائل انصراف المقلد المقدس. ومعتقد بالعقل يحمله ما يطيق وما لا يطيق، ومتجه إلى التصوف والعرفان، و التصوف البدعي، فيما انضم من انضم إلى الفرق الباطنية والطوائف الضالة[3].

ولقد كان لكل من تلك الفرق آراؤها في اللغة بوصفها مظهراً من مظاهر اتجاهه المعرفي الذي حاكم بموجبه الأطراف المعرفية الثلاثة للوجود، الله (جل شأنه)، والكون، والإنسان، ثم كان لكل من تلك الفرق وسائلها وأدواتها في تجلية ذلك المظهر، فكان أن تعددت آراؤهم واختلفت نتيجة للاختلاف الأول، ولقد شملت تلك الآراء، المحورين الآتيين:

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى. جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م، مج٧، ص٩١.

(٢) العقيلي. تكامل المنهج المعرفي، ص١٠٩.

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مج٣ (كتاب مجمل اعتقاد السلف) ومج٤ (مفصل الإعتقاد). والعلواني. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ص٧٤.

١- مبدأ اللغات، أو نشأتها؛ (التوقيف) (الإصطلاح).

٢- الحقيقة والمجاز.

أما في مجال المحور الأول، فكان ثمة من يدعي، كما يقول ابن تيمية، أن اللغات توقيفية، بينما قال آخرون أنها اصْطلاحية، وخاض غيرهم في هذه المسألة، فقال: بعض اللغات توقيفي وبعضها اصطلاحي[١]، وأما في مجال المحور الثاني، فقد ذهب البعض إلى أن اللغة، أو الألفاظ، من حيث استعمالها اللغوي تكون حقيقة، حينما يستعمل اللفظ فيما وُضع له أصلاً، أو أن تكون مجازاً، حينما لا يستعمل اللفظ فيما وضع له، بل في ما لم يوضع له، أصلاً[٢].

والذي لابن تيمية في هذا وذاك، ما يأتي: "بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة؛ وإذا سُمي هذا توقيفاً؛ فَلْيسمّ توقيفاً، وحينئذ فمن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس؛ فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال، ثم هم يقولون: تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دل اللفظ بمجرده فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلا مع القرينة، فهو مجاز، وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ في المعنى لا بوضع متقدم"[٣].

ثم يعرض ابن تيمية لحجة أخرى من حجج القائلين بالمجاز، ويناقشها، مجادلاً أو محاوراً، "وأما من فرّق بين الحقيقة المجاز، بأن الحقيقة ما يفيد المعنى مجرداً عن القرائن، والمجاز ما لا يفيد ذلك إلا مع قرينة، أو قال: "الحقيقة"، ما يفيده اللفظ المطلق، و"المجاز": ما لا يفيد إلا مع التقييد. أو قال: "الحقيقة" هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، "والمجاز" ما لا يسبق إلى الذهن، أو قال: "المجاز" ما صح نفيه، و"الحقيقة" ما لا يصح نفيها، فإنه يقال: ما تعني بالتجريد عن القرائن، والاقتران بالقرائن؟

إن عنى بذلك القرائن اللفظية، مثل كون الاسم يستعمل مقروناً بالإضافة، أو لام التعريف، ويقيده بكونه فاعلاً ومفعولاً ومبتدأ وخبراً، فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلا مقيداً. وكذلك الفعل، إن عنى بتقييده إنه لا بد له من فاعل وقد يُقيّد بالمفعول به وظرفي الزمان

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مج٧، ص٩١.

(٢) المرجع السابق، ص٨٩- ٩٠.

(٣) المرجع السابق، مج٧، ص٩٦.

والمكان، والمفعول له ومعه، والحال فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيداً، وأما الحرف فأبلغ، فإن الحرف أتى به لمعنى في غيره، ففي الجملة لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيداً بقيود تزيل عنه الإطلاق"[1]، أما فيما يتعلق بتعريف الحقيقة بالوضع الأول، والمجاز بما يخالف ذلك الوضع، فيطالب ابن تيمية القائلين بذلك، بإثبات الوضع السابق على الاستعمال، فتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز استناداً إلى الوضع ومطابقته أو عدمها، يستلزم أن يكون اللفظ قد وُضع أولاً لمعنى، ثم بعد ذلك قد يستعمل في غير موضوعه؛ ولهذا كان المشهور عند أهل التقسيم أن كل مجاز لا بد له من حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز؟ فاعترض عليهم بعض متأخريهم، وقال: اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، فإذا استعمل في غير موضوعه، فهو مجاز لا حقيقة له.

وهذا كله إنما يصح لو عُلم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان، ثم بعد ذلك استعملت فيها؛ فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال. وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية[2]، فإن قال أصحاب نظرية المجاز: إننا نعني بالوضع، ما استعمل فيه اللفظ أولاً، انبرى ابن تيمية لمحاورتهم، قائلاً: "من أين يُعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله، لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر. وإذا لم يعلموا هذا النفي؛ فلا يُعلم أنها حقيقة، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه، وأيضاً فيلزم من هذا أن لا يُقطع بشيء من الألفاظ أنه حقيقة، وهذا لا يقوله عاقل"[3].

وبعد كل ذلك، فإن ابن تيمية لا يفرق بين الحقيقة والمجاز، وإذا كان ثمة خلاف، فهو خلاف لفظي، بين القائلين بالمجاز والقائلين بعدمه، أما خلافه هو مع القائلين بالمجاز فهو مظهر من مظاهر منهجه المعرفي المرتكز إلى ما سنوضحه بعد قليل. وهو واستناداً إلى تلك النظرية، يلجأ إلى حلّين لقضية المجاز، طالما أن تلك القضية في جانب من جوانبها، تعني الإيمان بالوجود الذهني

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ص١٠٠.

(٢) المرجع السابق، مج٧، ص٩٠.

(٣) المرجع السابق، رقم الجزء الصفحة.

للشيء، ذلك الوجود الذي يرفضه ابن تيمية تماماً، إذا كان القصد به مخالفة الوجود الحسي أو الخارجي.

وهو يقول في أصحاب المجاز: "إن ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود، لا يوجد إلا مقدّراً في الأذهان، لا موجوداً في الكلام المستعمل، كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدّراً في الذهن، لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد، ولهذا كل ما يدعونه من تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو تصور المعنى الساذج الخالي عن كل قيد لا يوجد. وكذلك ما يدعونه من البسائط التي تتركب منها الأنواع، وأنها أمور مطلقة عن كل قيد، لا توجد. وما يدعونه من أن واجب الوجود هو وجود مطلق عن كل أمر ثبوتي، لا يوجد"[1].

المسألة إذن مسألة (إضافة) كل مثيل إلى مثيله، وكل لفظ إلى غيره، والقضية قضية تقييد اللفظ، وبتقييده ننتهي إلى دلالته دون زيغ أو انحرافَ عن تلك الدلالة أو تقدير لذلك الوجود في الذهن[2]؛ وذلك لأن المعاني بين الأشياء مشتركة، وحينما تكون تلك الأشياء مشتركة في المعاني، تكون الألفاظ مشتركة أيضاً، فهناك إذن ما يسميه ابن تيمية، (المعنى العام)، ومفاده؛ أن ثمة قدراً مشتركاً بين المعاني، هذا القدر لا يوجد في الخارج إلا معيناً مقيداً، "وإن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه"[3]. وليس ثمة إشكال أو لبس في ذلك، فالأمر المشترك بين شيئين يكتسب خصوصيته باعتبار موصوفه، "لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله"[4]. ولقد كان الوعي القاصر بهذه الحقيقة، على وفق ابن تيمية، سبباً في القول بالتشبيه الباطل أي سبباً في القول بنفي الصفات عن الذات المقدسة مرة، وإثباتها ونسبتها النسبة الباطلة (المجسمة) مرة أخرى[5]. بل لقد كان ذلك سبباً، للاشتباه فيما إذا كان "وجود الرب هو عين

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ص١٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص٩٨- ٩٩.

(٣) المرجع السابق، مج٣ ، ص٧٦.

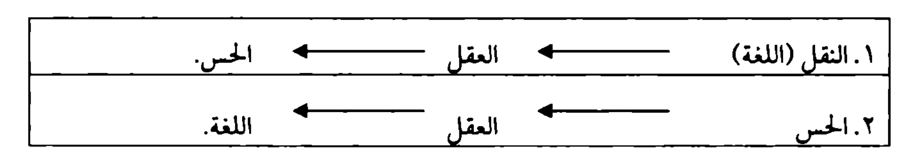
(٤) المرجع السابق، مج٣ ، ص٧٦.

(٥) المرجع السابق، مج٣، ص٧٦.

ذاتـه، أو زائـد علـى ماهيتـه؟ ثـم هـل لفـظ الوجـود مقـول بالاشـتراك اللفظـي أو بـالتواطؤ أو بالتشكيك؟ وأخيراً وقعت الشبهة في وجود الموجودات، هل هو - أي وجودها- زائد على ماهيتها أم لا؟"[1] وهذا مظهر آخر من مظاهر الوعي المعرفي القائل بكلية الأسماء بإزاء كلية الموجودات أو المسميات، ألا وهو القول بالتواطؤ اللغوي، ويقصد به ابن تيمية دلالة لفظ واحد على أكثر من معنى، سواءً كان المعنى متفاضلاً في موارده أم متماثلاً[2]. وبناء على ذلك، لا مجاز في إطلاقنا لفظ (يد) أو نسبته إلى الله تعالى، وأيضاً لا تجسيم، شرط أن نعي قيد المفاضلة في الذات التي ينسب إليها اللفظ.

إن جعل ابن تيمية اللغة ضمن مُكون النقليات، يعني أنها عنده، مكون مفروغ من صدقه، أو لنقل، إنه يجعل منها مكوناً موضوعياً، وبالنتيجة فإن التلاعب به أو تغييره عما استعمل له ودلّ عليه وعرف به، يعد خروجاً وانحرافاً عن دائرة الإدراك المعرفي التكاملي، بدليل أن القرآن الكريم لم يغيّر أو يتدخل في الاستعمال اللغوي الجاهلي، صحيح أنه وسّع من كفاءة بعض المفردات، ولكنه لم يغير دلالتها الأولى.

إن تغيير اللغة من حيث استعمالها القصدي الذي وضعت له، يعني خروجاً عن دائرة الحسي- العقلي، التي هي دائرة الإدراك المتراتب على دائرة النقلي، وفقاً لنوعي المعرفة اللذين أشرنا لهما سابقاً، ألا وهما، المعرفة النازلة والمعرفة الصاعدة. فإذا ما أجرينا خطاطتي المعرفة السابقتين في ضوء المظهر اللغوي، لنظرية ابن تيمية في المعرفة، حصلنا على:



فاللفظ إذن موضوع للمعنى الذي عرف به لا لغيره. وهذا يعني أننا بنا حاجة إلى معرفة الاستعمال اللغوي الأول للمفردة، الذي هو يشكل (معرفة نازلة)، أو لنقل معرفة موضوعية، أو مفروغاً من صدقها. وهنا يصير المدرك الذي يتعامل مع اللغة وباللغة، (يفكر بـ) و(يفكر لـ)

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مج٣، ص٧٦-٧٧.

(٢) المرجع السابق، مج٣، ص٧٦-٧٧.

اللغة (النقل)، المفروغ من صدقه وموضوعيته، والذي هو أول وأصل وسابق ومرجح مقدّماً على العقل، فالعقل إذن تابع له يهتدي بهداه، وهنا يتحقق للغة المفكر لها، اتساقها وتناسبها، وملاءمتها للمعنى الذي وضعت له، فاللغة إذن صفة المعني، ولكنها الصفة التي لم تُستنفد دلالاتها بعد، وهكذا يجد المدرك ما يبحث عنه خلف اللفظ المكتنز بذلك المعنى الموضوع له أصلاً من خلال الربط بين الإمكان الحاضر للشيء من حيث هو شيء مادي كتلوي حسي، والإمكان التاريخي له من حيث هو لغة أولى وقصد سابق. وهذا يعني أن حضور القصد الأول (النقل) كفيل بإزالة الشبهة والالتباس أو اللبس في الدلالة، شرط وعينا بمطابقة الاسم للمسمى، لدى المُسمِّي الأول.

أن حضور ذلك الوعي بالمطابقة بين الاسم والمسمى، يعني أو يحقق للمدرك عدم الوقوع في دائرة الذهني، تلك الدائرة التي رفضها ابن تيمية بقضها وقضيضها حينما تكون بديلاً أو متعالية على دائرة الحس الخارجي للموجود. فاللفظ موضوع أصلاً للمعنى الذي عرف به لا لغيره[1]، أما إذا ما أوهم اللفظ بوصفه حقيقة مدركة، المدرِك بغير ما وُضع له، أو إذا ما تحمل غير ما وضع له، فإن ذلك ناتج عن إطلاق معناه من قبل المدرِك الذي لم يقيد ذلك المعنى بغيره انسجاماً مع قوانين الموجود الخارجي التي هي قوانين تقييد ومشاركة، وطالما أن ذلك اللفظ حقيقة عيانية (حسية شيئية =موجود خارجي) ونقلية (لفظية مقصوده من قبل قاصدها الأول)، فالأصحّ أن يقيد المدرك ذلك اللفظ، اعتماداً على مبدأ الاستقراء والقياس والتمثيل، فالصفات لها ثلاثة اعتبارات، "تارة تعتبر مضافة إلى الرب، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد، وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد..."[2].

وبموجب تلك العيانية الشيئية التي للفظ وأيضاً بموجب نقليته، يفرق ابن تيمية بين الصفات التي هي عين الصفات من حيث هي، ولكنها غيرها من حيث لا عيانية موصوفها، فينتهي إلى أن صفاته جل شأنه لا تستلزم التشبيه ولا الاشتراك مع غيره فيها، "وهكذا أهل السنة والجماعة في الفرق، فهم في "باب أسماء الله وآياته، وصفاته"، وسط بين "أهل التعطيل" الذين يُلحدون في أسماء الله وآياته، ويعطلون حقائق ما نعت الله به نفسه، حتى يشبهوه بالعدم والموات، و"أهل

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مج٧، ص٩٢ وما بعدها، ومج١٤ / ص٤٢٩- ٤٣٠، وشرح النزول، ص٧٠.

(٢) المرجع السابق، مج١٢، ص٦٦.

التمثيل" الذين يضربون له الأمثال ويشبهونه بالمخلوقات، فيؤمن أهل السنة والجماعة بما وصف الله به نفسه وما وصف به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف وتمثيل"(١).

والذي يبين من خلال ذلك، أن ابن تيمية يقترح ثنائية متراتبة على ثنائية النقل - الحس، ألا وهي ثنائية الشيء وصفته، فالشيء ثابت ثبوت النقلي الموضوعي المفروغ من صدقه، أما الصفة، فمتغيرة. أي أن الشيء تاريخي يضرب في عمق التكون التاريخي زمناً وكيفاً ومكاناً، والصفة حضور قابل للتشكل والتبدل، مع الاحتفاظ بالسمات الخاصة للدلالة التي للصفة، وذلك بحسب نسبتها إلى الشيء الكينونة، فهي إذن الحسي بازاء النقلي الذي هو الشيء، ولهذا صارت الصفة مجردة من الدلالة المطلقة أو الثابتة، لأنها، أصلاً، ليست بذات دلالة دون وجود الشيء الذي تصفه، وهذا ما يؤكد نسبيتها المعرفية إزاء موضوعية الشيء المعرفية.

إن دلالة الصفة تتحقق وفقاً لاعتبارها، فإن كان الاعتبار إضافةً إلى الذهني فهي ذهنية (مضافة إلى الرب). وإن كان الاعتبار إضافةً إلى الحسي فهي حسية (مضافة إلى العبد)، وإلا فهي مطلقة.

ثالثاً: في المظهر اللغوي:

أ- المظهر، بين الساكن والمتحرك:

لا يخفى، أن ثمة ثنائية رئيسة تتحرك استناداً إليها كل الظهورات المعرفية اللغوية لدى ابن تيمية، ألا وهي ثنائية الساكن والمتحرك، أو الثابت والمتغير. أما الطرف الأول من الثنائية، فعلّة لذاته بذاته، كونه متعالياً على الحاضر من حيث اتصاف الحاضر بالتبدل والتغير، وهو يضرب في عمق التاريخ المتمنع على فردية أو حرية الإدراك؛ لأنه لا يمثل ذات هذا الحاضر، إنه يمثل ذات الماضي ممثلاً في المسمِّي الأول مرة، وفي الملهِم الذي منح المسمي القدرة على تثبيت ذلك المسمى، ألا وهو الله جل شأنه، بينما يبدو الطرف الثاني، بوصفه ذات الحاضر الذي يبقى أدنى من سابقه من حيث ثبوتيته، وإن ارتبط به واستمد رسوخه ووضوحه من رسوخ الأول ووضوحه، فهو عاجز عن تبيين المعنى بمفرده، إنه يستمد بيانيته المعنوية من بيانية الأول مرة، وبمفرده، أي من بيانية اللفظ المفرد، ومرة ثانية، يستمد تلك البيانية من ذات مساوقه أو المضاف

---

(١) ابن تيمية. التفسير الكبير، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن عميرة، بيروت: دار الكتب العلمية، مج١، ص٢٧٠.

إليه، فاللفظ إذن حاضر متغير بتغير المضاف إليه، وبتغير المضاف إليه تتغير ذاته هو تفاضلاً وتمايزاً مقارنة بغيره، وذلك لأن ما بين الأسماء من تعلقات، "يشاكل ما بين المُسميات من تعلقات"[1].

اللغة لدى ابن تيمية مظهر، ولكنها المظهر الذي يُجلي ذاته كاملة لذي إدراك ويقين، فلا معنى وراء ما يمكن تلمسه من الظهور اللغوي، أما من حيث علاقتها بالمسمى ومدى قدرتها على الإمساك به في ضوء حقيقتها المظهرية، فهي شارحة وموضحة فحسب، وما دون ذلك، تكون اللغة بعيدة كل البعد عن معيارية الظهور، كونها عاجزة عن أن تكون الشيء ذاته، إنها الشيء كما يبدو للحواس، ومن ثم للعقل، "فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم. وهذا هو الصواب وهذا هو التمييز بين الشيء المحدود وغيره، ويكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات... وهذا ما يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضعين، بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود من غيره، لا تصوير المحدود"[2].

وبناءً على ذلك نستعرض آراء ابن تيمية في اللغة وهي متمثلة في:

١- إن نشأة اللغة، نشأة توقيفية: (الإلهام)، أو الاستعداد اللغوي نطقاً وتعلّماً، أولاً، ثم هي بشرية (الاستعمال) أو التعلم.

٢- إن الاستعمال اللغوي، بين طرفين، أو ظهورين، الظهور اللفظي المفرد، والذي هو تبيان للمسمى، والظهور (الحدّي)، أي المعرّف أو الشارح، أو (الوصفي). ظهور ساكن يحركه المستعمل أو المتكلم كيما يحصل به وبغيره على بيان مسمى الاسم، وفقاً للأنموذجين الآتيين:

أ. الظهور اللفظي للمسمى	←	بيانه بالاسم (بيان ناقص، ساكن).
ب. الظهور الوصفي للإسم	←	بيانه بالحد (بيان تام، متحرك).

---

(١) المرزوقي. إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص٧٨.

(٢) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، ص٣٩–٤٠.

٣- المماثلة والاختلاف، أو (المعنى العام): وبموجبه تكون المماثلة بين الأشياء أو الموجودات والتي هي مماثلة خارجية، عين المماثلة بين الألفاظ، ومن ثم تتحقق بتلك المماثلة بين الألفاظ سعة في استعمالها الذي يدل عليه دليل القيد أو الإضافة، فالمماثلة طرف ثان متحرك، بينما الاختلاف طرف أول ساكن، بموجبه يكتسب الموجود تميزه ومن ثم سكونه وتعاليه أو تاريخيته.

"ولكن المعاني الكلية المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يطابق الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها"[1]، وهذا ما ينتهي بنا إلى تأشير ثنائية جديدة، هي؛ المعنى الذهني والمعنى الخارجي (الحسي)، على أن المعنى العياني الخارجي أو الحسي، معنى ثابت تختلف الألفاظ عليه بغية مطابقته، فالمعنى الخارجي معنى حركي ولكن حركيته مقيّدة بمطابقة المعنى الخارجي والإحاطة به، ذلك لأن الوجود الذهني ليس بشيء دون تحقق الموجود الخارجي. وهكذا يتحقق للمعنى وجوده الذي هو وجود ما في الذهن وما في العين، أو الذي هو وجود الساكن والمتحرك، وفقاً لكلية المعنى التي هي كلية الموجود الخارجي، وهنا تقاس فاعلية الذات المدركة التي تطابق بين الوجود الذهني والموجود العيني، استناداً إلى ما في العين، أي استناداً إلى حاضر الموجود أو ثبوته، الذي هو ثبوت اللفظ المطابق له تأريخياً، وكأننا إزاء ثبوت ذي ظهورين، ظهور شيئي عياني وظهور لفظي خطّي.

ب_ الوجود الحسّي وحس الوجود:

إن القول بقدر من المشاركة بين الموجودات، يعني أن ابن تيمية يفصل بين حقيقة الموجودات الخارجية، وماهية الموجود. فحقيقة الموجود متحققة في الخارج الذي هو واقع تحت طائلة الحس، أما ماهية الموجود فتلك حقيقة ذهنية يهدي إليها العقل الصريح من خلال تصورها تصوراً تاماً؛

---

(١) ابن تيمية. دره تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، مطبعة دار الكتب، ١٩٧١، ص٢١٦.

"إذ الحكم على الشيء هو فرع لظهوره، وأما القضايا التي لم يتصورها [العقل] البتة أو كان تصوره لها ناقصاً فلا يجوز الحكم عليها بالنفي ولا بالإيجاب"[1].

فابن تيمية يرى أن الشيء وماهيته واحد من حيث وجودهما الخارجي، أما وجودهما الذهني، فهو وجود ماهية حسب، وهكذا ينبغي لدى ابن تيمية، التمييز بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، ثم ينبغي الربط بين الإمكانين حتى لا يفرض العقل ما لا حقيقة له في الخارج[2]، "وذلك لأن الأشياء لها وجود في أنفسها وهو وجودها العيني، ولها ثبوتها في العلم، ثم في اللفظ المطابق للعلم، ثم في الخط. وهذا الذي يقال: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان ووجود في البنان: وجود عيني، ووجود علمي، ولفظي ورسمي..."[3].

إن الربط بين الوجودين، العيني والذهني لدى ابن تيمية، يعني مما يعني توسيع كفاءة الذهني، أو ترصين وترسيخ كفاءته من خلال إمداده بخبرة الحسي التي هي خبرة واقعية عيانية. وهذا يعني على المستوى اللغوي، أهمية الإمساك بالمعنى الكامن في اللفظ، على أن ذلك الإمساك مسؤولية اللاغي والمدرك في وقت معاً وإن وقع ثقل المسؤولة الأكبر على طرف دون طرف، فلتفاضل في الإدراك والإبانة. وعدا ما سبق فإن الربط بين الإمكانين أو الوجودين الحسي والذهني يحقق لنا إمكانية عدم الانجراف وراء توهمات العقل، تلك التوهمات التي قالت بنظرية المُثل الأفلاطونية، أو غيرها من التوهمات التي أضافت ذواتها إلى موضوع الإدراك العياني فسَلَبتْه حقه في الوجود وحمّلته ما لم يحتمل[4].

وهكذا جاء رفض ابن تيمية لنظرية المجاز في اللغة بوصفه متعلقاً من متعلقات رفضه لنظرية المثل الأفلاطونية، فنظرية المثل تنظر إلى الوجود الحسي بوصفه صورة عن المثال في عالم المثل، ويقيناً أن الصورة أقل كفاءة من المثال، ومهما حاولت مطابقة المثال، تظل عاجزة عن الإمساك

---

(١) العقيلي. تكامل المنهج المعرفي، ص٣٠٣.

(٢) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، ص٣١٨.

(٣) دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد السيد الجليند، ط٢، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، مج٣- ٤، ص١٩٥.

(٤) العقيلي. تكامل المنهج المعرفي، ص٣٠.

به إمساكاً حسياً، لأنه أبعد من نيل الحس المحدود، لذا تلجأ الصورة إلى محاكاته، محاكاة خيالية، فيكون الخيال فيصلاً بين العالمين، عالم الحس وعالم ما فوق الحس، أو عالم الصورة وعالم المثال. وهنا يصير الوجود عصيّا على الإمساك به.

إن هذه الحقيقة الأفلاطونية وجدت لها طريقاً إلى الوجود اللفظي بوصفه محاكياً للوجود العياني الشيئي، فكان القول بالمجاز، بوصفه محاولة لنيل الوجود الذهني للأشياء، حيث الوجود الذهني سابق للوجود الحسي بحسب أصحاب نظرية المثل. وهو، أي الوجود الذهني أتم من حيث صورته الخيالية، من الوجود الحسي، "وقد تنازع الناس في مسمى (الكلام) في الأصل، فقيل: هو اسم اللفظ الدال على المعنى، وقيل: المعنى المدلول عليه باللفظ، وقيل: لكل منهما بطريق الاشتراك اللفظي، وقيل: بل هو اسم عام لهما جميعاً يتناولهما عند الاطلاق، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة، هذا قول السلف وأئمة الفقهاء..."[1].

ومن هنا فاللفظ وجود حسي ملازم لحس الوجود، أو أنه حقيقة حسية مطابقة أو مترجمة ببيانية واضحة إحساسنا بالمعنى الكلي في الموجود، واللفظ يطلق باعتبار حس ذلك المعنى، بغض النظر عن ذات الموجود. فالموجود ليس مثلاً بحد ذاته، ومن ثم فهو ليس أبعد من نيل الحس، فالحس قادر على نيله بدليل أنه قادر على تلمس ما يريد تلمسه من المعاني المشتركة بين الموجود وغيره، فيطلق كلمة (أسد) وليس قصده من ورائها، الأسد الذي هو الحيوان المعروف حصراً، بل إنه يطلقها باعتبار معناها الكلي، الذي قد يوجد في (زيد) من الناس، فزيد أسد، باعتبار عمومية الاسم واشتراك الأسماء لاشتراك المسميات في الصفات، أما كيفية التوصل إلى مسمى (الأسد) فذاك من خلال الأخذ بالمضاف أو القرينة، أو ما نسميه اليوم، السياق.

مما سبق جميعاً، يبدو لنا، أن معيارية الوجود الحسي التي تستلزم حس الوجود، تمثل في نظرية المعرفة لدى ابن تيمية وتحديداً من حيث ظهورها اللغوي، مرتكزاً أول ورئيساً، يتشكل بادئ بدئه بوصفه فعالية إدراكية حسية إبّان الحس بالوجود. وتتجلى هذه الفعالية من خلال انطباعات حسية تحقق للمدرك نيل معنى عياني لحقيقة الموجود الخارجي، على أن تلك الفعالية ليست غاية أو منتهى علم أو خلاصة معنى، بل هي مبدأ علم ومنطلق دراية، وإلا فإن الإكتفاء

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، مج١٢، ص٧٦.

بها بعني فشل الإدراك وقصوره عن تحقيق غايته المعرفية المتعالية، تلك الغاية التي ظل نشدانها ملازما لابن تيمية الإصلاحي في منهجه المعرفي، والرافض للتسليم بما قاله السابقون على أنه الحقيقة بقضها وقضيضها.

فابن تيمية، لم يستسلم للحسية البسيطة، لأن استسلامه لها يعني انغماسه في ذاتية ميولٍ وهوى شخصي، وأيضاً لم يقفز ابن تيمية على تلك الحسية القفز الذي يجعل منه ضحية شطط عقلي، وهكذا يتبدى لنا ابن تيمية الحسي، عقلياً، من خلال ربطه بين الموجود وطريقة أو منهج إدراكه، ذلك الذي ينطلق من حقيقة الشيء، أو من عند وجوده العياني الخارجي، لأن الأشياء عنده ذات معنيين، كما أسلفنا، ومن ثم فإنها ذات وجودين، فهي إذن تستلزم حسّين، حس متعلق بها من حيث هي بوصفها شيئاً ذا معالم وصفات خارجية حسية، وآخر متعلق بها من حيث ما لها من معالم اعتبارية عقلية، وهذا يعني عنده، أن الأشياء لا تحقق أصالتها بمعناها البياني، بل إنها تحققه به وبالمعنى الاعتباري الذي هو حصيلة حس ذلك الموجود الذي نال الحس بيانيته، والذي يحقق ذلك هو تأمل الموجود وتدبره واستقراؤه ومقايسته، فالمعنى الحسي منطلق المعنى العقلي، والموجود الحسي منطلق الموجود العقلي، ومن ثم فاللفظ الحسي منطلق اللفظ العقلي الذي هو صورة ذلك الحس في الداخل، وهكذا يصير اللفظ العقلي عين الموجود الحسي، فهو ليس إضافة خارجية من قبل المدرك، إنه حس المدرِك وقد بَانَ من خلال اللفظ الحسي الذي هو طباق الموجود وليس صورته.

وهكذا ينحّي هذا الوعي القولَ بالمعنى المجازي، لأن المعنى المجازي غير حس الوجود، أي أنه ليس الوجود عيناً وحساً ومن ثم فإنه ليس الوجود حقيقة، وذلك لأن القائلين به يرون أن المعنى المجازي يعالق المعنى الحقيقي من خلال معيار المشابهة، ذلك المعيار الذي أفاد منه ابن تيمية في الوصول إلى كلية الموجود ومن ثم كلية العلم، تلك الكلية التي يتوسط طرفيها؛ (القرآن - العقل)، مرتكز النقل بوصفه قادراً على الإحاطة المعرفية بالموجودات.

ولقد انتهى ابن تيمية بموجب القول بالمشابهة بين الموجودات والألفاظ، إلى رفض ما انتهى إليه المجازيون من قول بالتخييل، لأن القول بالتخييل بعيد عن منطق حس الوجود، ثم هو لا يطابق الموجود الحسي، وثالثاً لأنه يتقاطع مع النقل، ويناقض نصوصه، أو يناقض ظاهرها. فهم

ومن بعدهم الفلاسفة يقولون، كما يروي ابن تيمية، "خاطب [القرآن] الجمهور بالتخييل، لم يقصد إخبارهم بالأمر على ما هو عليه، بل أخبرهم بخلاف ما الأمر عليه ليتخيلوا ما ينفعهم، وهذا قول من يعرف بأنه كان يعرف الحق... ويقولون: الذي فعله من التخييل غاية ما يمكن...وأما أهل التخييل فيقولون: الخاصّة قد عرفوا أن مراده التخييل للعامة"[(١)].

وهو إذ يحاكم هذا الرأي يقول: "والمقصود هنا أن الذي دعاهم إلى ذلك ظنهم أن المعقول يناقض ما أخبر به الرسول ﷺ، أو ظاهر ما أخبر به"[(٢)]. وهذا رأي باطل، فالعقل لا يناقض السمع فإن ناقضه فهو فاسد، فالعقل "موافق لما جاء به الرسول شاهد له، ومصدق له. لا يقال أنه غير معارض فقط، بل هو موافق ومصدق"[(٣)].

وهنا إذن موجود حسي، وحس بذلك الموجود، على أن حس ذلك الموجود، هو حس عقلي يرتكز إلى علم القلب أو الحدس أو اليقين، "واليقين شيء من لوازم العقل"[(٤)]. وبناءً على ذلك، يتبين لنا معرفياً، أن حس الوجود ليس هو الحقيقة، بل إدراك الملائم من ذلك الوجود هو الحقيقة، التي يليها شعور باللذة[(٥)]. والنتيجة، أن الوجود الحسي اللغوي، هو عيان حس ذلك الوجود الحسّي الماديّ خارج اللغة، على أن حس ذلك الوجود حس عقلي - قلبي لما بين الخارج والداخل، أو لما بين الموجود الخارجي الشيئي والموجود الخارجي اللغوي، ثم لما بين الموجود الخارجي اللغوي والوجود الداخلي أي العقلي - القلبي، وبموجب الشعور بتلك الملائمة يتحقق الشعور باللذة.

ج- الحس العقلي - والعقل القلبي:

المعرفة الحسية المباشرة إذن وفقاً لابن تيمية، ليست هي الحقيقة جميعاً بل هي أساس لمعرفة أخرى، معرفة غير مباشرة، أو لنقل، استنتاجية تقوم على الاستقراء والتدبر والتأمل والمقايسة، ويترتب على ذلك، أن المعنى ليس المعنى المباشر حسب، أو البسيط المحصور في لفظة دون

---

(١) دقائق التفسير، مج٥-٦، ص٢٦٣.

(٢) المرجع السابق، مج٥- ٦، ص٢٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٥) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مج٧، ص٥٣٦.

غيرها، نعم إنه يرتكز على تلك المباشرة، ولكن لينطلق منهما بغية تبيين وتوضيح وكشف الداخل، دون حاجة إلى تحريف أو تعطيل المعنى الأول، فالحس الذي يدعو إليه ابن تيمية هو الحس الخاضع لليقين العقلي أو للعلم القلبي. وكذلك المعنى الحسي، خاضع للمعنى القلبي.

إن إيمان ابن تيمية بمعرفية القلب، تعني دعوته إلى انبثاث الذهني في الحسي، من خلال ترسيخ عمل القلب بالحس، وأيضاً توسيع كفاءة ذلك الحس بالقلب، وهكذا ينبث أو يُذوّب الذهني واللاموجود والمجازي والمطبق في الحسي العياني المقيد، وذلك وفقاً لبنية كلية، هي بنية (الوسطية)[1] على وفق ما يصطلح عليها ابن تيمية. وهنا تكون المعاني والدلالات ذات وجهين وجه إلهي، ووجه بشري، أما الوجه البشري فهو ذلك الوجه الذي يحاول ابن تيمية جاهداً تغْييره ومن ثم الإمساك ببعده أو بصورته الثانية الإمساك العقلي العلمي، وذلك من خلال تقييده بتمظهرات الحسي.

فطبيعة المعنى هي طبيعة اللفظ الحسي ليس غير، وحركة المعنى هي حركة اللفظ، أما المعنى الكلي فمعنى غير مقيد بلفظ دون غيره، إنه مما لا يُمسك به في موجود بعينه، فهو يتوزع الموجودات جميعاً بموجب معيار المشابهة أو معيار الكلية، فالموجود حقاً، هو المعنى بما هو لفظ مقيد، فالمعنى إذن مُحاط به وليس (محيطاًبـ)، لأنه إن صار (محيطاًبـ) رفض محاولات تسييجه وتقييده وأعلن عن عجز العقل النهائي إزاء سعته، وهذا ما حرص ابن تيمية على تفاديه.

ومن مظاهر حرص ابن تيمية على تفادي حقيقة عجز العقل إزاء سعة المعنى، أنه حدد حركة انطلاق المعنى، فكانت الحركة تبدأ بالشكل وتنتهي بالمضمون فالمعنى تابع للشكل وقائم به، وإذا عدم الشكل عدم المعنى. وهذا ما يفسر سعي ابن تيمية إلى "إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام النص الديني الذي انتهى بختم الوحي، باطنه هو ظاهره، ومن ثم، فكل ما ليس فيه يعود إلى حرية التشريع الاجتهادي للإنسان"[2].

---

(١) انظر: شيخ الإسلام ابن تيمية. **الوسطية**، جمع وترتيب، ابوالفضل عبدالسلام بن محمد بن عبدالكريم، ط١، دار الفتوح، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

(٢) المرزوقي. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص٣٨.

إن إيمان ابن تيمية بتلازم طرفي ثنائية الحس العقلي والعقل القلبي، ثم إيمانه بمعرفية هذه الثنائية، القائمة بين الموجود الخارجي وصورته الداخلية من جهة، ثم بين العقل بوصفه بُدُوّاً آخر لذلك الموجود، وصورة ذلك البُدوّ الداخلية التي هي القلب، انتهى به أي ذلك الإيمان إلى تمظهر لغوي واضح فيما يتعلق بالتأويل الذي هو مثل موقفه من المجاز؛ "فهما في نظره مرتبطان ومتلازمان وكلاهما يشكل خطراً على النصوص ويقلصان من دلالة الظاهر في الاحتجاج وإن كان هناك من فرق بينهما فهو في مجال كل واحد منهما"[1]. عدا أن ارتباط التأويل بالنصوص الشرعية أوضح من المجاز.

وابن تيمية لا يختلف مع غيره في التأويل من حيث وجوده أو عدمه في القرآن والسنة وكلام العرب، بل يختلف معهم في مفهومه أو في توظيفه، وما اختلافه ذلك إلا مظهر من مظاهر إيمانه بثنائية الحس - العقل، العقل - القلب، أو المعنى الحسي والمعنى العقلي، فهو يرفض تماماً تفسير لفظ التأويل على أنه "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به"[2]، إنه يقول بمعنيين للتأويل، يراهما تمظهراً لتلك الثنائية، هما:

١- الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، والتي مصداقها قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله...﴾ (الأعراف: ٥٣).

٢- تفسير الكلام، "وهو الكلام الذي يُفسر به اللفظ حتى يُفهم معناه، أو تُعرف علّته أو دليله، وهذا هو عين ما هو موجود في الخارج..."[3].

ولهذا، فإنه، إذ وقف طائفة من السلف على لفظ الجلالة "الله" في آية آل عمران: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحْكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتّبعون ما تشابه من ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربنا وما يذّكر إلا أولو الألباب﴾ (آل عمران: ٧)، ووقف آخرون على ((الراسخون في العلم))، وقف هو عليهما جميعاً، معللاً ذلك بأن الوقف على حسب

---

(١) العقيلي. تكامل المنهج المعرفي، ص١٤٩.

(٢) ابن تيمية. الفتاوى، مج٣، ص٥٥.

(٣) المرجع السابق، مج٣، ص٥٧.

المراد من التأويل، فإذا كان المقصود بالتأويل الحقيقة الخارجية المطابقة لمدلول اللفظ والتي استأثر بعلمها الله جل شأنه، فالوقف على لفظ الجلالة (الله) أولى، وإن كان المقصود بالتأويل، التفسير الذي هو بيان اللفظ وتوضيح معناه، فالوقف على ((الراسخون في العلم)) أولى"[1].

وفي ضوء ثنائية الحس العقلي، والعقل القلبي، يتبين لنا، أن ابن تيمية إذ وقف على الموضعين، فذاك لأنه جمع بين الوقف الحسي والوقف العقلي، من خلال توسيع كفاءة الأول بالثاني، وفي الوقت عينه، تقييد الثاني بالأول، فلا سطحية ولا شطط، وذلك من خلال اعتماد معيار عقلنة الحس، العقلنة القلبية، وأيضاً، من خلال تقيد العقل التقييد الحسي الذي يشكل انطلاقة تحقق العلم القلبي، وهكذا هو المعنى إذن، حسي- عقلي- قلبي- شرط تواشج الحس بالعقل، والعقل بالقلب.

رابعاً: في النظرية مدخلاً ومخرجاً: إبانة الوجود ووجود الإبانة:

لقد تبدّى لنا المظهر اللغوي من مظاهر معرفية ابن تيمية، قائماً على أساس الإبانة، التي هي أصلاً معيار أو مرتكز قرآني كوني، تردد في الكتاب العزيز مرات عدة، منها، قوله جل شأنه: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (النحل: ٨٩).

فالقرآن الكريم، الذي هو أصل كلي ورئيس من الأصول المعرفية لابن تيمية، هو ذلك الـ"كل شيء" مع فارق مفاده، أن شيئية الشيء المبيَّن غير شيئية المبيِّن، فشيئية الأول شيئية كُتلوية بصرية غالباً، بينما شيئية الثاني، شيئية صوتية سمعية أولاً.

ويقيناً أن قوانين ذلك الشيء الكُتلوي الذي جاء اللفظ القرآني مبيِّناً أو تبياناً لها هي قوانين حركة دائبة ودائمة، داخلية وخارجية، اما الخارجية فإنها متراتبة فيزيائياً (كما يصطلح عليه اليوم) على الحركة الداخلية، لذلك فهي مرتبطة بها ارتباطاً لا فكاك منه، مما يعني أنها لم تكن حركة اعتباطية، بل هي حركة ناشئة أو منبثقة من ذات الطبيعة النوعية - الكتلوية- للشيء، ثم هي منسجمة مع تلك الوظيفة، مما يعني أيضاً، أنها حركة وظيفية، أي أنها تتشكل بما يلائم الغاية الكامنة وراء وجود ذلك الشيء الذي لم يُخلق عبثاً أو باطلاً، حاشا لله.

---

(١) ابن تيمية. الفتاوى، مج٣، ص٥٩، وما بعدها.

هناك إذن ثلاثة مرتكزات لفهم الحركة الشيئية في الكون:

١- الطبيعة النوعية للشيء - تكوينه الداخلي.

٢- مظهرية الشيء.

٣- وظيفته.

وهنا، نرانا إزاء تساؤل مهم، ألا وهو؛ أيهما يحرك الآخر، أو أيهما يتحكم بالآخر، الشيء أم وظيفته؟ وقبل ذلك، أيهما يترتب على الآخر، مظهرية الشيء أم تكوينيته الداخلية؟

وقبل الإجابة عن التساؤل بشقيه، لا بد من تبيّن حقيقة مهمة، تتعلق بجَنبَتيْ أو وَجْهَيْ الشيء، وهي أن الشيء من حيث هو وجود حركي داخلي وخارجي، أو من حيث ماهية الوجود المكوِّن، وجه إلهي. أما من حيث هو وظيفة، فهو بموجب قانون التسخير الإلهي الذي سخر كل شيء للإنسان: ﴿ألم تروا أن الله سخّر ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾ (لقمان: ٢٠) فهو وجه بشري، وعلى وفق الخطاطة الآتية:

الله سبحانه ← الجهة المكوِّنة الماهويّة ← الشيء → جهة التكوّن الوظيفي → الإنسان

ويترتب على ذلك أمران:

١- بما أن عز وجل، هو الأول، أو هو الباطن، عالم الغيب، فأولية الشيء، بطونه، الذي هو سابق لظهوره، ومن ثم فحركته أو تكونه المظهري الخارجي، متراتب على حركته أو تكونه الداخلي.

٢- طالما أن الأشياء جميعاً، أي الـ (كل شيء) مسخر للإنسان احتكاماً إلى نص القرآن نفسه، أي أن كل شيء موظف لمنفعة الإنسان، إذن فوظيفة الشيء ليست تالية للشيء، وإنما هي سابقة وجوده. فالخالق جل شأنه، ما خلق أي شيء من ذلك "كل الشيء"، إلا وثمة حكمة سابقة وكامنة في خلقه. وهذا يعني أن وظيفة الشيء سابقة شيئيته، فهو لم يكن ثم كانت وظيفته، بل كان و(تشيَّأ) على وفق ما هو عليه استجابة لوظيفته، وهذا ما نفارق، بل ما

نرفض في ضوء من هديه، مقولات المنطق المادي والطبيعي في حدوث الكون، وبذلك نفارق ابن تيمية مرّتين.

- لعلّ معيارية ابن تيمية في النظر إلى المسمّى في ضوء الاسم، مشروعة بقدر، ولكن في حدود الأسماء الشيئية، أي الأسماء التي هي عيان أشيائها. أما الأسماء التي هي عيان الذي "ليس كمثله شيء"، فهي أسماء غير عيانية. ومن ثم، فهي سابقة لوظيفتها لا العكس، لأنها مما لا يجوز عليه التسخير. فالتسخير (الوظيفة الكامنة أو السابقة للشيء) خاصّ بـ "كل شيء"، وليس الله - حاشا له- ولا صفاته من جنس الـ "كل شيء".

- يرى ابن تيمية، أن الأسماء طباق المسميات، ثم يرى معاني الأسماء منبثقة من الأسماء ذاتها، لا الأسماء منبثقة من المعاني. فابن تيمية يرى أن الداخل محكوم بالخارج، فيما يقتضي ما انتهينا إليه، أن الخارج محكوم بالداخل، وهذا مما لا يُشكّ فيه دينياً أو مادياً. أما دينياً، فنحن نرى الكون الماديّ محكوم باللاماديّ (الله سبحانه)، الذي "ليس كمثله شيء"، وأما مادياً، فالحقيقة العلمية تؤكّد على أن الفيزياء محكومة بالكيمياء وليس العكس، والكيمياء داخل لا خارج.

ومظهر ما سبق، أن الأسماء محكومة بمعانيها لا العكس.

وبإجراء الأمرين المترتبين، لغويا، فإن المسمى سابق الاسم، والمعنى سابق المسمى، فالمعنى إذن شيئي شيئية ماهوية أو مكّونة، واللفظ شيئي شيئية كتلوية أو متكوِّنة، فإذا ما قبل اللفظ علاقة الإضافة فتلك علاقة تسخيرية، وظيفية، حقيقية، وهذا ما يفهمه الإنسان من الأشياء، ومن ثم، فهذا ما يفهمه من الألفاظ. إنه يفهم معانيها ودلالاتها التي تتعالق به استجابة للتسخير الإلهي، أي أنه مقصور على فهم معانيها التي تنفع. ومما لا شك فيه أن فهم الأشياء والاستفادة منها، يتفاوت من إنسان لآخر، وهذا ما تشهد به الكشوفات العلمية المعاصرة التي تحققت وما زالت تتحقق لفئة من الناس دون غيرهم، أو لفرد بعينه دون آخر، ويترتب على ذلك، أن فهم دلالات الألفاظ ومعانيها متفاوت من مدرك لآخر.

إن ما يتعلق، بعلائق الألفاظ ودلالاتها من حيث شيئيتها الماهويّة، التي هي خارج دائرة المنفعة البشرية، هو شأن الوجهة المكوِّنة، وهذا يعني أن العلم بالألفاظ ومسمياتها، هو علم

المكون والمشيّء الذي هو الله جل شأنه، سواء كان ذلك المعلوم هو الشيء (المسمى) أو مطابقة: (اللفظ) الذي هو عين المسمى وذاته، وإن اختلف الظهور الشيئي الذي هو مادي كتلوي بصري غالباً، أو مادي لفظي سمعي، وهذا ما يفسر موقف ابن تيمية من آية آل عمران (هو الذي أنزل عليك الكتاب...).

وباعتمادنا على ما سبق وبناء عليه، يتبدّا قانون أو مبدأ التماثل والاختلاف الشيئي في الكون، حيث تختلف الأشياء أو تتماثل، استجابة لمبدأ الحركة الداخلية والخارجية، أي استجابة للطبيعة النوعية وما ينبثق منها، ومن ثم، استجابة لنوع الوظيفة الكامنة في الشيء، أي استجابة لقانون التسخير.

إن اعتبارنا معيار (الطبيعة النوعية) يعني مما يعني، أن الأسماء محكومة بمعانيها، لا العكس، وهذا يعني أن الانطلاق من المعنى إلى الشكل أوْلى من الانطلاق من الشكل إلى المعنى، هذا من حيث الجنبة الإلهية، أو جهة المكوِّن. أما من حيث الجهة البشرية، وبسبب من طبيعتها المحدودة وعوز قدرتها، فهي محكومة بالانطلاق من الشكل إلى المعنى، ولكن على أن يستدعي ذلك الانطلاق طموحه بتحويل الشكل إلى المعنى، ثم الانطلاق منه انطلاقة ﴿كونوا ربَّانيِّين﴾ (آل عمران: ٧٩) من المعنى إلى الشكل.

أما اعتبارنا معيار (الوظيفة الكامنة)، فيقضي باستبعاد صفات الذات المقدّسة من قوانين الحركة الشيئية التي هي حركة تماثل وتشابه كما شخّصها ابن تيمية، وذلك لأن تلك الصفات وألفاظها خصيصة ذات لاشيئيّة، ومن بعد، فهي غير مسخّرة للإنسان، فهي لا تتحرك الحركة المتماثلة التي للألفاظ المسخّرة ومسمياتها للإنسان.

إن اتصاف الكون جميعاً بصفة (الشيئية) يعني تماثلاً بين الماهية الكونية للأشياء من حيث اتصافها جميعاً بتلك الصفة التي جاء القرآن الكريم لـ (تبيانيتها)، على أن ذلك التماثل يبدو واضحاً في ذلك الإنسجام والتناغم الفيزيائي والكيميائي الكائن بين الأشياء المادية جميعاً، فإذا ما تذكرنا أن الأشياء مسميات تقابلها أسماؤها، انتهينا إلى أن الألفاظ متماثلة من حيث الماهية اللغوية (الاسمية)، وذلك لاتصافها جميعاً بصفة الاسمية أو اللفظية.

وهذا ما نراه واضحاً حينما نتتبع، معجمياً، التطور الدلالي لمادة ما من المواد، فنراها تحيلنا إلى المواد المقابلة لها دلاليا، ثم تحيلنا المواد المحال إليها إلى غيرها، وغيرها إلى غيرها، وهكذا، حتى نأتي على المعجم كله، وهذا دليل على أن الانسجام والانتظام والتناغم بين الأشياء الكونية، هو ذلك الانسجام والتناغم والانتظام الذي يسود الألفاظ. فالأشياء متماثلة في ما بينها، وتماثلها يعني وجود علاقات ووشائج قربى تجمعها على الرغم من اختلافها النسبي الذي مرده طغيان خصيصة ما أو صفة دون أخرى، ثم إلى هيمنة وظيفة بعينها دون بقية الوظائف، في الشيء إزاء مثيله أو مخالفه، وإلاّ فالأشياء متماثلة التماثل الشيئي الحسي من حيث اتصافها جميعاً بصفة (الشيئية) وهي، أي الأشياء متماثلة أيضاً، من حيث الوظيفة الرئيسة لها جميعاً، ألا وهي، وظيفة (التسبيح)، بدليل قوله سبحانه: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ (الإسراء: ٤٤)، وهذا تماثل كلي وحركي، إذا ما استأنسنا بشيء من دلالات (سبّح)، التي هي في أصلها الحسي؛ حركة. فالتماثل بذلك؛ حسي حركيّ لأن التسبيح حركة، ولنا أن نعده عقلياً ، إذا ما نظرنا إلى دلالة (سبّح) قرآنياً، التي هي، تحميد الله تعالى وتمجيده وتوحيده.

والألفاظ، هي الأخرى، متماثلة من حيث حركتها الداخلية، فيتمظهر تماثلها الخارجي في ذواتها، كذات الإنسانية في، (زيد، ومحمد، وعلي) أو ذات الشجريّة في، (التين، والزيتون) الخ، وقد تتماثل من حيث حركتها الخارجية، فيتمظهر تماثلها في صفاتها، كصفة (الحياة، والموات) في الكائنات الحية، أو صفة اللون في (أوراق الأشجار) الخ، وقد تتماثل في الوظيفة الكامنة في ذواتها، فيتمظهر تماثلها في ذواتها بوصف ذلك التماثل تماثلاً منسجماً مع التماثل النوعي الداخلي، كالتماثل في ذات (الذكورة، والأنوثة، والإبصار، والسمع...).

وبناء على ما سبق، يتبين لنا، أن لفظ (عين) مثلاً، هو؛ (شيء)- (ذات)، له حركتان؛ داخلية وخارجية، ووظيفة كامنة في الأصل والمآل الذي إليه وبه تشكلت الحركة الداخلية التي منها، واستجابة لها تشكلت الحركة الخارجية. فإذا ما تحرك لفظ (عين) حيث لفظ (الإنسان)، فذاك لأن حركة (عين) الرئيسة، بوصفها حركة شيئية، داخلية كانت أو خارجية، هي حركتها حيث (الإنسان)، اعتماداً على قوله تعالى: ((وسخّرنا لكم كل شيء))، فهي إذن (أي العين)

تستمد وظيفتها من خلال ارتباطها بذات الإنسان، وهنا تصير وظيفتها الرئيسة هي (الإبصار)، الذي يصير هو الآخر، ذاتاً لها حركتان، داخلية وخارجية، ولها وظيفة كامنة في الأصل، والمآل الذي إليه، وبه تشكلت الحركة الداخلية.

أما الحركة الداخلية فتتماثل مع أية حركة شيئية لها الوظيفة نفسها، ألا وهي: (الإحياء والخصوبة والإنارة)، ثم تصير (الخصوبة) هي الأخرى ذاتاً، لها ما لسابقتها، وهكذا، وبموجب ذلك تتحرك (عين) حيث (الشمس)، فتصير؛ (عين الشمس)، وأيضاً تتحرك حيث (الماء)، فتصير؛ (عين الماء)، وأيضاً حيث (الرحى) فتصير؛ (عين الرحى) الخ.

وقد يجتمع والتماثلَ في الوظيفة، تماثل في التمظهر أو الحركة الخارجية، فيكون مبرر الحركة أقوى، وتصير موائل الانسجام والتماثل أكثر اتضاحاً، وهذا ما يبرر حركة (عين) حيث (الشمس) و(الرحى) و (الماء)، لما بين صفة العين في الذوات الثلاثة من تماثل مظهري يتضح في (الاستدارة) مثلاً.

إن معيار الإضافة الذي اعتمد عليه ابن تيمية، يعني أن للمفردة أو اللفظ حركة خارجية، عدّها ابن تيمية، معياراً لبناء العلاقات التركيبية أو (التواطؤية) بين اللفظين المتماثلين، وبما لا يغير من التمظهر الخارجي للحركة أحياناً، وذلك لأن ذلك المعيار لا يغير من الطبيعة النوعية للموصوف، أو المضاف إليه، المتواطأ معه، إلا إذا كان الموصوف هو الله تعالى، فالأمر يقضي بتغيير الطبيعة النوعية للمضاف أو المتواطئ أو الصفة، وذلك لأن المضاف إليه لا يقع ضمن دائرة الصفة (الشيئية)، إنه؛ ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى: ١١).

إن مقترح تغيير الطبيعة النوعية بموجب حصول تعالق خارجي بين لفظ ولفظ، يعني تغييراً أو اختلافاً بين الشيء و "الذي ليس كمثله شيء"، وبما لا يسمح بعقد علاقات ووشائج بين صفات الشيئين المختلفين، أو بعضها، أو صفة بعينها. يعني أننا ننطلق من المعنى إلى الشكل لا من الشكل إلى المعنى، وهذا ما يخالف تمظهر [الشكل ⟵ المضمون] الذي قال به ابن تيمية، وعدا ذلك فإن هذا المقترح لا ينسجم وركائز تلك النظرية القائلة بمعيار (التقييد والإضافة). وهذا يعني حتمية الأخذ بوجهي الاسم والمسمّى، ألا وهما؛ (الوجه الإلهي والوجه البشريّ)، أو (الوجه الثابت والوجه المتحرك)، أو (الوجه القلبيّ والوجه الحسيّ) واللذان بهما نستطيع أن

نفسر قوله تعالى ﴿واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة﴾ (الإسراء: ٢٤) أو إضافات من مثل (ماء الملام)، (سماء الوردة)، (عين اليقين)...الخ.

إذن، علاقة الإضافة، تغير أو تقيد وظيفة الصفة بالطبيعة النوعية للشيء، من حيث وجهتها البشرية النفعية لا من حيث وجودها الماهوي، أو جهتها الالهية. ولقد نجح ابن تيمية بموجب علاقة الإضافة تلك في تشخيص تعالقات الألفاظ، التي هي كما يرى أبعد تماماً من أن تكون علاقات مجازية. ولكن من حيث كونها تعالقات شيئية لا من حيث كونها تعالقات الذي "ليس كمثله شيء".

إنّ المقترح الأخير الذي لجأ إليه ابن تيمية، مردّه اهتمامه بالحركة المظهرية للفظ، ثمّ تحكيمه تلك الحركة ورموزها وعلاماتها، ومن ثمّ إحلالها محلّ الحركة الداخلية التي تنطوي على جوهرية حركة الخارج التي هي حركة حسيّة. وهذا ما حدا به إلى تحكيمه دائرة الشكل معياراً، ومن ثم الانطلاق من اللفظ الواحد إلى الألفاظ الأخرى وفقاً لقانون التماثل، مما انتهى به إلى الاصطدام بألفاظ الصفات الإلهيّة، ذلك الاصطدام الذي انبثق من محاولة معالجته القول بتنحية الخيال من مرتكزات نظريته المعرفية. تلك التنحية التي كان مخرجها أو مظهرها اللغويّ، القول بتنحية المجاز لغوياً وبشكل مطلق، بما في ذلك جهة المجاز الحسيّة التي هي جهتنا نحن محدودي الإدراك. ولعلّ الأمر يحتمل القول بالمجاز حينما نعدّل من مسارات الحركة المظهرية للفظ، بحيث تنطلق من الجزئي إلى الكليّ مرّة، ومن الكليّ إلى الجزئي مرة أخرى، شرط المفارقة بين الانطلاقتين، أي شرط أن لا ننطلق من الشكل وإليه بل من الشكل إلى المعنى ومن المعنى إلى الشكل.

ولقد لجأ ابن تيمية إلى هذه الحركة المتخارجة المتداخلة، ولكن، لا في كلّ مرّة، بل في كل مرة على حدة، فهو يلجأ إلى حركة [الخارج ⟵ الداخل] حينما يريد أن يحدّد الاسم الذي لمسمّاه وجود في الخارج، بينما يلجأ إلى حركة [الداخل ⟵ الخارج] حينما يريد أن يحدد معنى الاسم الذي ليس له وجود في الخارج، ولعل الأوْلى أن يعتبر بالحركتين معاً في كل مرة، ولو لجأ إلى الحركتين كلتيهما لما نظر إلى قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ نظرة مظهريّة، عدَّل مظهريتها من خلال اللجوء إلى مقترح "التقييد". فقد نظر ابن تيمية إلى (يد) باعتبار إمكانها

الخارجي، "وأما الإمكان الخارجي، فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج، وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد منه في الوجود منه"(١). وليس الإمكان الخارجي لـ "يد الله" في الآية الكريمة متحققاً، فهو مما لا يُعلم وجوده في الخارج، ولا وجود نظيره، شرط أن نأخذ ببنية التركيب [يد + الله]، لا بأحدهما، (فالله) مضاف إليه، و (يد) مضاف، والمضاف صفة المضاف إليه، الواحد الأحد، الذي لا يُعلم وجوده في الخارج ولا وجود نظير له، وليس هناك ما هو أبعد منه في الوجود، فليس هناك ما هو أبعد من صفته في الوجود، فكيف نقيسُها بما هو أدنى منها في الوجود؟!.

هذا يعني حتميّة عرض (يد الله) على الإمكان الذهني، الذي معياره لدى ابن تيمية، " أن يعرض الشيء على الذهن فلا يمنع بامتناعه، بل يقول يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج"(٢). فعدم العلم بالامتناع - العلم الظنّي، هو الذي حدا بابن تيمية إلى القول بالإمكان الذهني، وعدم العلم بالامتناع نفسه يدعونا إلى القول بالمجاز معتبرين الحركة الخالصة لا الحركة المظهرية، ودون أن يعني ذلك إلغاء أو تجاوز ما يقوله ابن تيمية، طالما أن عدم الإمتناع يشمل القولين كليهما، قول ابن تيمية وقولنا. أما حلّ هذه الازدواجية، فباعتمادنا على الحركة المتخارجة المتداخلة في الوقت عينه.

ف (يد الله) من حيث هي حركة [داخلية ⟵ خارجية]، [كلية ⟵ جزئية]، [خالصة ⟵ مظهرية]، [معنى ⟵ شكل]، [مالا يعلم ⟵ ما يعلم حِسًّا]، ذات إمكان ذهنيّ كونها تنطلق من الكل، (ليس كمثله شيء).

أما من حيث هي حركة [خارجية ⟵ داخلية] [جزئية ⟵ كلية]، [مظهرية ⟵ خالصة]، [شكل ⟵ معنى]، [ما يُعلم حسّاً ⟵ ما لا يعلم]، فهي ذات إمكان خارجيّ مقيد بالذي ﴿ليس كمثله شيء﴾، وهاهنا يجوز عليها التخييل، الذي هو مستوى من مستويات الإدراك البشريّ الذي منَّ به سبحانه على البشر مِنَّة حق وخلقه فيهم خلق حكيم خبير من حيث هو وجود خالص، أما توظيفه حقّاً أو باطلاً، فذاك أمر آخر.

---

(١) ابن تيمية. الردّ على المنطقيين، ص٣١٨.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

للخيال إذن، من حيث هو وجود خالص، حركة داخلية، وأخرى مظهرية. أما حركته المظهرية، والتي لها وبناءً عليها بنى ابن تيمية موقفه السلبي من الخيال، فهي حركة باطلة حينما تصير معياراً، أي حينما تصير غايةً ووسيلةً، وهذا ما حصل مع سيّدنا موسى عليه الصلاة والسلام، بالنسبة للسحرة: ﴿قال بل ألقوا فإذا حبالهم وعصيهم يُخيّل إليه من سحرهم أنها تسعى، فأوجس في نفسه خيفةً موسى، قلنا لا تخف إنّك أنت الأعلى، وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى﴾ (طه: ٦٦- ٦٩).

إن مثل هذه المواضع في الوجود اللفظي القرآني: ﴿وألقيت عليك محبةً منّي ولتصنع على عيني﴾ (طه: ٣٩)، ﴿وجاء ربك والملك صفّاً صفاً﴾ (الفجر: ٢٢)، ﴿وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة: ٢٣- ٢٤)...الخ، هي من حيث وجود الإبانة، وجود يستدعي تلك الحركة الداخلية الخالصة متمثلةً في التخييل. وهنا لا بُدّ أن نسلك معها حركة الإمكانين معاً، وإلا فثمّة مَزْلقٌ معرفيّ كبير؛ لأن المواضع إيّاها مواضع شبهة وتشابه، أي مواضع تداخل الإمكانين والإبانتين.

جاء في لسان العرب لابن منظور (٧١١هـ)، أن العرب كانوا يقصدون من استعمالهم مادة (خَيَلَ)، التي ورد ذكرها في آيات موسى عليه السلام، ما يلي؛

والخيال والخيالة: الشخص والطيف، ورأيت خياله وخيالته، أي: شخْصه وطلعته.

والخيال لكل شيء تراه كالظلّ، وكذلك خيال الإنسان في المرآة، وخياله في المنام صورة تمثاله، وربما مر بك الشيء شبه الظل فهو خيال، يقال: تَخيّلَ لي خياله.

الخيال: خشبة توضع فيُلقى عليها الثوب للغنم إذا رآها الذئب ظن أنه إنسان، وفي حديث عثمان: كان الحمَى ستة أميال فصار خيال بكذا أو خيال بكذا.

قال الأصمعي: كانوا ينصبون خشباً عليها ثياب سود تكون علامات لمن يراها ويعلم أن ما داخلها حمىً من الأرض، وأصلها أنها كانت تنصب للطير والبهائم على المزروعات لتظنّه إنساناً ولا تسقط فيه، وقال الليث: كل شيء اشتبه عليك، فهو مُخَيَّل. والخال: أخو الأم[1].

---

(١) ابن منظور. لسان العرب، مادة (خَيَلَ)، بيروت: دار صادر، ١٩٥٦م – ١٣٧٥هـ.

والذي لنا أن نحصل عليه بناءً على إجراء واستنطاق تلك الحركة المعجمية، هو:

أ- إن الذي (يُشْبه) في الآيات الكريمات السابقات، هو نفسه الذي يشبه في ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، فهو إذن؛ [جاء، عين، (رؤية الله)، يد الله...]، ويقيناً أن المواضع السابقة موضع تشابه، فهي بذلك؛ ظل، وصورة، وشبه، ومثال، وعلامة، وأخ، إعتماداً على إجراء الحركة المعجميّة السابقة لمادة (خَيَلَ).

ب- إن العدول بـ (الخيال، الخيالة) عن كونها خشبة توضع عليها ثياب سود تُنْصب للطير والبهائم على المزروعات لتظنّها إنساناً فلا تسقط عليه، إلى كونها خشباً عليها ثياب سود تكون علامات لمن يراها ويعلم أن ما داخلها حِمىً من الأرض، يعني، أن العدول بالأشياء من حالة إلى أخرى مقاربة، أمرٌ وارد، وهذا العدول بالوجود الحسيّ للشيء يقضي بالعدول اللفظي لذلك الشيء، وهذا واضح من خلال بقاء كلمة (خيال، خيالة) دالة على الخشبة، (خشبة الطير) على الرغم من صيرورتها حسيّاً وعقلياً (خشبة الحِمى).

إن التحول بالمسمى من وجود إلى وجود، أو من وظيفة إلى أخرى، يفضي إلى التحول بحسه من حالة إلى حالة، فحسّه (إدراكه حسيّاً) الأول حسٌ غُفل بسيط، بينما حسّه الثاني حسٌ عقلي أو لنقل (عقل حسيّ)، وهذا مالا يقتصر على التحول الشيئي - اللفظي، لمكوِّن (خيال)، بل يشمل المكونات الشيئية جميعاً، لأنها جلها تطورت من دلالالتها الحسية إلى دلالاتها العقلية؛ إذ اختلفت عليها الوظائف، فصارت وظائفها حسية عقلية بعد أن كانت محض حسيّة.

الذي نخلص إليه مما سبق؛ إن العدول بالمفردة من دلالتها الحسية إلى دلالتها العقلية أمر وارد، وهي - أي المفردة- في الحالتين دالة على حقيقة مسماها، ولكنها في دلالتها الحسية الأولى تستدعي (الشبه والصورة والمماثلة والظل) بينما تستند في دلالتها الثانية إلى (العلامة)، أو الإثارة العقلية، فهي إذن ذات وجهين؛ وجه حسي (ظلّي، مثليّ، صوري، شبهي)، ووجه عقلي (علاميّ)، أي أنها ذات وجهين؛ حسي - خيالي، وخياليّ - ذهنيّ.

إن وجهي الترابط الإدراكي في مقاصد مفردة (خَيَلَ)، [الطير ⟵ الخيالة]، [الخيالة ⟵ الإنسان] هما ذاتهما وجها الترابط الإدراكي في؛ [الإنسان ⟵ يد الله]، [الله عزوجل ⟵ يد الله]. أما الوجه الأول فوجه صوريّ، وأما الوجه الثاني فوجه علاميّ

يقيني كامن في صفة (العليم) من صفات الذات وأسمائها الحسنى، والتي هي منتهى العلم وغايته، (لا يعرف الله إلا الله)، فـ (يد) إذن، ذات إبانتين، إبانة حسية خيالية، وإبانة ذهنية خالصة. وهنا يجوز لنا ألا نحكم عليها بالنفي ولا بالإيجاب، لأنها على وفق ابن تيمية، قضية، لا يتصورها العقل، أو أن تصوره لها ناقص[1]. ومن المؤكد أن الحكم شيء، وطبيعة الإدراك ومقتضياته شيء آخر.

وفي آيات طه (٦٦- ٦٩) وأُخريات في موضوعها عينه، بنيتان متحوّلتان:

أ. الحبال (المكوَّن الحسيّ)	بالإلقاء (الصنع) السحريّ ←	ثعابين (تسعى)
	تحول صوري (حسي- تخيّلي)	
ب. (العصا) المكوَّن الحسيّ	بالإلقاء الإلهي ←	حيّة تسعى (تلقف ما صنعوا)
	تحوّل علامي (كليّ) (عقليّ)	

وهنا تحول لشيئية الموجود الحسيّ، ولكنه تحول مظهري (حركة مظهرية) في المرة الأولى، وتحول جوهري [داخلي ← خارجي]، في المرة الثانية، وعلى النحو التالي؛

أ. (الحبال - العصي)	بالحركة المظهرية ←	ثعابين تسعى
	(الجزئية)	
ب. (العصا)	بالحركة الجوهرية ←	حيّة تسعى
	(الكلية)	

ولكن - وفي الحالتين- يظل التحول حيث الشيئية الثانية أبعد ما يكون عن نفي الشيئية الأولى. وكذلك لا تنفي الشيئية الأولى للشيء إمكانية التحوّل إلى الشيئية الثانية. إن (بالصنع السحريّ)، أو (بالقول الإلهي). ولكن الفرق بين الإمكانين، هو أن الإمكانية الأولى إمكانية

---

(١) انظر العقيلي. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ص٣٠٣.

محدودة مقيدة بالزمن والخارج، ﴿ولا يفلح الساحر حيث أتى﴾، ﴿أن الله سيبطله، إن الله لا يصلح عمل المفسدين﴾ (يونس: ٨١).

بينما الإمكانية الثانية إمكانية مطلقة الكفاءة لا يقيدها الزمن والمكان، فهي إذن متعالية على الزمان والمكان، ﴿لا تخف إنك أنت الأعلى﴾. وكل ذلك مقترن بالغاية أو الوظيفة الكامنة وراء التحول، فإذا كانت الوظيفة هي (الكيد) و (الإفساد)، فهي إمكانية محدودة، زائلة. وإن لم تكن، فالتحول وارد ومشروع، في حالة اقتضائه. وهذا ما يذكرنا بآية آل عمران، وموقف ابن تيمية منها، ومن ثم، يدعونا تذكرنا ذاك إلى إعادة قراءة الآية، في ضوء ما سبق، متوقفين عند؛ (الذين في قلوبهم زيغ)، و (الذين آمنوا)، على أنهما الإمكانيتان اللتان نقصد.

إن عودة أخرى إلى لسان العرب، قمينةٌ بأن تضيء لنا ما تبقى مما نحن بصدده فيما يتعلق بمشروعية الإدراك الخيالي بوصفه مدخلاً، ومن ثم، فيما يتعلق بمشروعية المجاز بوصفه مخرجاً، يقول صاحب اللسان؛ اللّقف: سرعة الأخذ، واللقف: تناول الشيء يلقى به إليك. والتلقف: الابتلاع، وحوضٌ لَقِف: ملآن...[1]

والذي لدينا بناءً على ذلك، هو؛ أن الحقيقة المعجمية السابقة تضمر ثلاث ركائز، هي، وكل على حدة:

أ- معطٍ، آخذ، ومأخوذ.

ب- مُلْقٍ، مُتلَقٍّ، ومُتَلقَّى.

ج- مُلقٍ (موسى)، مُلْقى (العصا) / مُبتلِع، ومُبْتَلَع، (مُتَلَقٌّ) (العصيّ والحبال).

مُلقٍ (موسى)، مُلقى (العصا)، ومتلقٍّ (السحرة).

الذي يتنازع (المُلقَى) إذن طرفان، هما المُلقِي والمتلقّي، أي؛ الوجود الحسي وحس الوجود، والمعيارية تكمن في سرعة الأخذ والتلقي والإدراك والقدرة على الابتلاع والامتلاء والإحاطة، أي القدرة على تثبيت المتحرك، ومن ثم الانتهاء به ومن خلاله إلى ما يترتب على اللّقف من وظيفة، أي ما يترتب على التخييل من موقف إدراكي، ولعل رفض (اللّقف) جملة

---

(١) ابن منظور. لسان العرب، مادة (لَقَفَ).

وتفصيلاً، مما لا تقر به مرتكزات الوجود والإبانة (وهذا يعني رفض المستوى الخيالي من مستويات الإدراك المعرفي، ومن ثم، رفض مخرجات ذلك الإدراك، التي هي مخرجات مجازية تأويلية من حيث مظهرها اللغوي رفضاً مطلقاً، ودون ذلك (التقييد) الذي ألزم ابن تيمية نفسه به أمر فيه نظر، وذلك لأن معيار (التقييد) يقضي مما يقضي بـ (المعنى العام) الذي هو معيار تَيْميّ أيضاً، حيث يقودنا الأخير إلى الأخذ بوجهي اللفظ (المحدود - المطلق) حيث يتوقف الوجه المحدود عند المعنى الجزئي، بينا يتحرك المطلق حيث (المعنى العام)، وهذا ما ينتهي بنا إلى القول بالوجه المجازي للفظ، حيث المعنى العام والمشترك، لما هو ذو إمكان ذهني (يد الله) وما هو ذو إمكان خارجي (يد البشر) هو (القوّة).

وأخيراً، وفي ضوء معيار (الإلهام - الاستعمال) الذي هو أحد تمظهرات نظرية المعرفة لدى ابن تيمية، فإننا ننظر إلى لفظ (يد الله) على أنّه (إلهام)، أي على أنه حقيقة مطلقة. ولكن هذا النظر لا ينفي الأخذ بالوجه الآخر للمعيار، ألا وهو (الاستعمال)، وذلك ما يحققه القول بالإدراك الخيالي، شرط أن نقيد اعتبار التخييل بعد (الإفساد) أو عدم ﴿ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾ لمحض التأويل ليس إلا...

الفصل الثاني:
التأثير المتبادل بين المنظومة الدلالية والمنظومة الفكرية عند الإمام ابن تيمية: مفهوم الحقيقة والمجاز عند ابن تيمية في ضوء مفهوم المعتزلة والأشاعرة

أمان أبو صالح*

مقدمة:

استخدم لفظ المجاز بمعنيين، معنىً عام وآخر اصطلاحي. ويكاد المعنى العام يتجه وجهة المعنى المحتمل للفظ على الاتساع، أما المعنى الاصطلاحي فهو قسيم الحقيقة.

وقد كان المعنى العام هو ما ذهب إليه الأولون من علماء اللغة والمتكلمين وعلماء أصول الفقه والفقهاء والبلاغيين.

أما المعنى الاصطلاحي فقد ظهر عند البلاغيين المتأخرين واستخدمه المتكلمون لتناسبه ونزعتهم العقلية.

وإلى المعنى الأول ذهب أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) في كتابه مجاز القرآن. ويبدو أنه أول من استخدم لفظ المجاز في حين كان سابقوه يستخدمون الاتساع ومرادفاته. قال ابن تيمية: إن أول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعنِ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية[1]. وقد اختلف المسلمون في الحقيقة والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم كما هو معروف، فظهرت اتجاهات عديدة أبرزها ثلاثة:

اتجاه يرى اللغة أكثرها على المجاز، واتجاه يرى وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، ولكنه لم يرَ أغلب اللغة على المجاز، واتجاه ينكر وقوع المجاز في اللغة، فإنكاره لوقوعه في القرآن الكريم

---

* أستاذ اللغة العربية وآدابها / كلية الآداب/ جامعة آل البيت، (انتقل إلى رحمته تعالى).

(١) ابن تيمية. الإيمان، ص١٧١.

أولى. وأبرز من يمثل الاتجاه الأول المعتزلة، والثاني الأشاعرة، والثالث السلفية بعامة وابن تيمية وابن قيم الجوزية منهم بخاصة.

المبحث الأول: الحقيقة والمجاز عند المعتزلة:

اعتدّ الجاحظ المجاز مفخرة العرب ومظهر اتساع لغتها قال: "وهذا الباب هو مفخرة العرب في لغتهم وبه وبأشباهه اتسعت"[1].

ورأى القاضي عبد الجبار المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، وأوّل الصفات الخبرية وعموم الآيات المتشابهات وردها إلى المحكم، كعموم المعتزلة، وذلك تمسكاً بمبدأ التوحيد المعتزلي، الذي يذهب إلى أن الصفات عين الذات، فيما تسميه المعتزلة التنزيه المطلق، ويسميه خصومها التعطيل. وقد أمعن القاضي عبد الجبار في ذلك حتى إنه رأى أن إسناد الإضلال والهداية إلى الله تعالى إسناد مجازي، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلاً يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ (البقرة: ٢٦)، وجاء ذلك تمسكاً بمبدأ العدل المعتزلي، وهو من باب إسناد الفعل إلى غير فاعله إسناداً مجازياً وليس حقيقياً[2].

وقد ذهب الزمخشري في المجاز إلى التصوير والتمثيل والتخييل، وحاول بذلك الخروج من دائرة المجاز عند فرقته المعتزلة، وما ذهبت إليه من حمل بعض آي القرآن الكريم على مجازات بعيدة، فقال مثلاً في قوله تعالى: ﴿فإنك بأعيننا﴾ (الطور: ٤٨) إنه من المثل أي بحيث نراك ونكلؤك، وقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ (الفجر: ٢٥) تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آيات قهره وسلطانه[3].

المبحث الثاني: الحقيقة والمجاز عند الأشاعرة:

وممن أخذ بالمجاز الأشاعرة (متكلمو أهل السنة والجماعة)، وإن كان أوائلهم من لدن أبي الحسن الأشعري والباقلاني أقل احتفاءً به في حين احتفى به عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٠هـ)

---

(١) الجاحظ. **الحيوان**، ج٥، ص٤٢٥- ٤٢٦ وانظر كتاب ابن جني. **الخصائص**، ج٢، ص٤٤٧، ج٣ص٢٤٧

(٢) القاضي عبد الجبار. **متشابه القرآن**، ق١، ص٦٤، وما بعدها، وانظر في الأصول المعتزلية: **شرح الأصول الخمسة**.

(٣) الزمخشري. **الكشاف**، ج٢، ص٥٤٣.

ولكن على وجه من التحوّط. قال: "وأما المجاز فكل كلمة جزت بها ما وضعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ما تُجوّز بها إليه، وبين أصلها الذي وُضعت له في وضع واضعها فهي مجاز"[1].

وقد ذهب عبد القاهر الجرجاني مذهب التحوّط: فإنكار المجاز -عنده- مدخل للشيطان، ولكن على أن يظل متصلاً بالحقيقة ويكون حيث لا تقوم الحقيقة، وبقرائن دالة، وهو قيده بقيد آخر، إذ لم يقصر البيان عليه بل ذهب مذهب النظم أي توخي مقتضيات النحو، فالبيان لا يكون في المجاز لأنه مجاز ولا في الاستعارة لأنها استعارة وإنما يكون في نظم الكلام.

ومقتضى ذلك أن يكون البيان في الحقيقة كما يكون في المجاز، وكل أولئك من خلال النظم، وآيته أن القرآن الكريم معجز كله بآياته التي تأتي على الحقيقة وبآياته التي تأتي على المجاز، لا فرق في ذلك، وشاهده قوله تعالى: ((واشتعل الرأس شيباً)) وأمثاله، فلو قلنا: اشتعل شيب الرأس لبقيت الاستعارة، ولتراجع البيان، فالبيان والإعجاز وما يكتنفهما من فصاحة وبلاغة في النظم لا في الاستعارة[2].

وإلى ذلك ذهب الإمام فخر الدين الرازي وهو من متأخري الأشاعرة قال: ((فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي شبيه بالمنتقل عن موضوعه فلا جزم سمي مجازاً))[3]. ولكنه أدار المجاز على جدل العلاقة بين الوجود والعدم الذي هو صورة جدل العلاقة بين الحقيقة والمجاز، أي أن الرازي فهم المجاز ضمن سياق ثنائية الحقيقة والمجاز وتلازمهما وليس من خلال الانتقال الذي يوحي بالانقطاع والهجر، ولذلك شدد على أهمية القرينة، بل على أهمية العلاقة بين المعنى المصطلح عليه مجازاً والمعنى المصطلح عليه حقيقة. والمجاز عنده غير غالب على اللغات، ويأتي ضرورة، فإن لم تكن ضرورة وقرائن دالة فالحقيقة أولى. فالحقيقة هي الأصل والمجاز هو الفرع.

---

(١) الجرجاني. أسرار البلاغة، ص٣٥٢.

(٢) الجرجاني. دلائل الإعجاز، ص٦٤، ٦٥، ٧٩.

(٣) الرازي. المحصول في علم أصول الفقه، ج١، ص٢٨٥.

وموقف الأشاعرة من المجاز يتفق وموقفهم من الذات والصفات الذي توسطوا فيه بين التنزيه المطلق والتشبيه أو بين التعطيل والتشبيه وتلك صورة توسطهم بين العقل والنقل وجمعهم بينهما.

المبحث الثالث: مفهوم ابن تيمية للحقيقة والمجاز:

ينكر نفر من علماء المسلمين وقوع المجاز في اللغة، فإنكاره في القرآن الكريم أولى ويمثل هذا النفر الإمام أحمد وأبو إسحق الإسفراييني (من متكلمي الأشاعرة)، ولكن الذي نظّر لهذا الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية.

وقد كان ابن تيمية يرى مصدر الخطأ في الاستدلال يرجع إلى اتجاهين: اتجاه قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل الألفاظ عليها. وبذلك تركز نظرهم في المعاني ولم ينظروا إلى دلالة ألفاظ القرآن الكريم وبيانه، أي أن نظرهم إلى المعنى كان أسبق من نظرهم إلى اللفظ.

واتجاه قوم فسّروا القرآن بالمعاني التي يريدها المتكلم بالعربية من كلامه دون نظر إلى حال المتكلم بالقرآن والمنزل عليه القرآن والمخاطب به، أي أنهم ركزوا نظرهم في اللفظ دون النظر إلى ما يناسب المتكلم ويناسب سياق الكلام. وأضاف أن هناك احتمال الخطأ في نسبة اللفظ للمعنى في اللغة[1].

وعلى الرغم من إنكار ابن تيمية المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، إلا أنه لم ينكر التوسع في اللغة، ولا التأويل بمعنى ما يؤول إليه المعنى، ولا المجاز بمعنى الدلالة المحتملة أو ما يعبر عن الآية، أي أنه لا ينكر المجاز بمعناه العام ولكنه ينكره بمعناه الخاص، أي بالمعنى الاصطلاحي (قسيم الحقيقة).

قال: "واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعداً، فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخرة، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما فيكون مشتركاً اشتراكاً لفظياً، أو حقيقة في القدر

---

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٨١، ٨٢.

المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها. وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة"[1].

ومن الفقرات السابقة يتبين أن ابن تيمية ينكر التجريد الذهني السابق للتجسيد الحسي وذلك باعتقاد المعاني وحمل الألفاظ عليها، ويرى أن لألفاظ القرآن الكريم دلالة مخصوصة وبيان خاص، فدلالة ألفاظ القرآن الكريم غير دلالة الألفاظ في اللغة وذلك أنها تنتقل من دلالتها اللغوية إلى دلالتها الشرعية، وأن لها دلالتها وبيانها المتعلقين بنص القرآن الكريم، أي أنه ينظر إلى النص على أنه وحدة واحدة، لا على أنه تراكيب منفصلة وبذا يتسع السياق عنده ليتجاوز تركيب الجملة إلى شمولية النص، بل والنصوص جميعاً، فآي القرآن وسوره جميعاً وحدة واحدة لا أجزاء متفرقة.

وعلى الرغم من الأدلة التي ساقها الذين يقدمون المعنى على اللفظ (المعتزلة ومن ذهب مذهبهم) سواءً الأدلة العقلية أم المنطقية برد المتشابه إلى المحكم حسب نظرية الأصل والفرع، أم اللغوية، فإن ملحظ ابن تيمية هنا يبدو مثيراً للتفكير في مسألة اهتم بها بعض اللغويين وعلماء الأصول والفقهاء قديماً وبخاصة الكوفيون والظاهرية. وأعاد التنظير فيها علماء اللغة المحدثون من لدن(دي سوسير) وغيره من علماء اللغة في العصر الحاضر، وهي مسألة التصور العقلي السابق على اللغة، فيما ينسجم والمنطق الأرسطي منطق الماهيات الذي استبعده المحدثون، كما استبعده بعض القدامى ومن أهمهم ابن تيمية، الذي ذهب إلى ما يمكن أن يسمى منطق العلاقات الذي احتفى به علماء اللغة المحدثون، حين رأوا أن جل همهم ينبغي أن ينصرف إلى شبكة العلاقات القائمة بين أجزاء النص كما رأى (دي سوسير) ومن تبعه من المحدثين. وذلك كان أسّس له عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم وإن كان التجسيد الحسي – عنده – متساوقاً والتجريد الذهني أي أنه ذهب إلى أن شبكة العلاقات الذهنية تتجسد شبكة علاقات حسية.

وابن تيمية من جهة أخرى ينكر أن يقوم الدليل اللغوي المحض بالدلالة، لأنه دليل لا يراعي سياق حال المتكلم والسياق اللفظي للكلام، مع احتمال الخطأ في فهم اللغة.

---

(١) ابن تيمية. **الإيمان**، ص٩٠.

وإذا كان هذا مما نص عليه بعض الأولين منذ صحيفة بشر بن المعتمر، وما ذهب إليه البلاغيون من سياق حال وسياق مقال، فلقد جعله نفر من علماء اللغة المحدثين محطّ اهتمامهم ومرتكز نظرهم، حين ذهبوا إلى أهمية السياق بعامة وسياق الحال منه بخاصة، مما نرى في أنظار (فيرث) ومدرسة لندن اللغوية، ومن ذهب مذهبهم في الاحتفاء بالسياق.

قال ابن تيمية: "فكل لفظ موجود في كتاب الله وحديث رسوله، فإنه مقيد بما يبين معناه، فليس شيء من ذلك مجازاً، بل كله حقيقة"[1].

وللاتجاهين اللذين أشار إليهما ابن تيمية أهمية في النظر إلى الحقيقة والمجاز والمتواطئ. وفكرة المتواطئ –إن صحت أو لم تصح– تنطوي على قدر من الأهمية، لأن تقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز يقتضي تأويل ما جاء على المجاز أي رده إلى الحقيقة الأخرى التي تشترك والحقيقة في القدر المشترك حسب فكرة الأسماء المتواطئة.

وفكرة التقسيم إلى حقيقة ومجاز تقتضي تأويل ما جاء على المجاز وهذا مدخل المؤولين في تأويل الآيات المتشابهات وردها إلى المحكم كتأويل الاستواء بالسلطة والهيمنة واليد بالقدرة أو النعمة والعين بالرعاية.. الخ، في حين أن المتواطئ قد يعني بقاء الاثنين معاً لأنهما حقيقة في القدر المشترك بينهما، أي حقيقة في العين الحقيقية مثلاً وحقيقة فيما ذهبوا إلى أنه الرعاية.

وإذا كان ذلك كذلك فقد يكون ابن تيمية أضاف بعداً جديداً – وإن لم يتضح بالقدر الكافي – إلى البيان القرآني، يبقيه على وجهه من الإعجاز، إذ الإعجاز أعلى مراتب البيان، والبيان الراقي يحتمل وجوهاً ويخلق تصوراً، ويضفي إحساساً ولا يقطع قطعاً، فلو أراد القطع لاستخدم وجهاً واحداً كما نرى في الآي المحكم، وإنما أراد الإثارة والذهاب غير مذهب، ليجد كل مفكر أو متدبر أو متأثر ضالته من وجه وهو يجمع الوجوه جميعاً.

أ) من أدلته على عدم وقوع المجاز:

أورد ابن تيمية أدلة على عدم وقوع المجاز منها:

---

(١) ابن تيمية. **الإيمان**، ص٧٨.

١- أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وأن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز قد وقع في كلام المتأخرين وأنه اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى[١].

وابن تيمية هنا لا يستخدم السند التاريخي فحسب، وإنما يعتقد، وسائر السلفية في مثل هذا الموضع، أن الدلالة دلالة سياقية تاريخية وهي الدلالة التي رآها العرب المعاصرون للنبوة والقريبون عهداً بها ؛ إذ هم أقدر على تمثل الدلالة بالنظر إلى ظروف المتنزل عليه والمبلغ به والتنزيل نفسه ؛ لأن اللغة، عند ابن تيمية، لا تفهم بدلالتها الحادثة، وإنما بدلالتها التاريخية المقيدة بظروف الزمان والمكان والإنسان.

وهذه الفكرة، وإن أثارت خلافاً، وقد لا تكون دقيقة دوماً، لكنها قد تجد بعض مسوغاتها عند بعض المحدثين الذين ذهبوا إلى درس اللغة السكونية في زمان معين ومكان معين، وعند الناطقين بلسان معين.

وقد ذهب ابن تيمية إلى أن هذا الاصطلاح الحادث جاء من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين[٢].

وكأنه يشير إلى أنهم افتعلوا ذلك ليسوغوا مفهومهم للمتشابه الذي يرد إلى المحكم من خلال التأويل المستند إلى المجاز، أما استخدام أحمد بن حنبل اللفظ المجاز، فبمعنى "ما يجوز"[٣] أي لا يمتنع، كما كان استخدام أبي عبيدة لمجاز الآية بمعنى ما تعبّر عنه الآية.

٢- فكرة ما وضع له أو الوضع الأول:

ذلك أن الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز قالوا: الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، كلفظ الأسد والحمار، إذا أريد بهما البهيمة أو أريد بهما الشجاع والبليد[٤].

---

(١) ابن تيمية. الإيمان، ص٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص٧٥.

وهذا يعني أن اللفظ قد وضع أولاً لمعنى، ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه، وقد يستعمل في غير موضوعه، أي أن لكل مجاز حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز.

وهنا أنكر ابن تيمية أن تكون الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعانٍ ثم بعد ذلك استعملت فيها، أي أن لها وضعاً متقدماً على الاستعمال؛ لأن هذا يستقيم عند من يرون اللغات اصطلاحية.

وقد نفى ابن تيمية أن تكون اللغات اصطلاحية لأنه غير ممكن أن يجتمع قوم ويصطلحوا على ألفاظ معينة بدلالات معينة.

وفي ظني أن هذا مذهب بعض المعتزلة الذين يرون اللغات اصطلاحية في حين ذهب ابن جني مثلاً إلى أنها يمكن أن تكون اصطلاحية. ويمكن أن تكون إلهاماً، ولكن بمعنى أن الله ألهم آدم والإنسان بعامة القدرة على اللغة وأنها يمكن أن تكون نشأت تقليداً لأصوات الطبيعة، ولهذا – أي لمفهومهم لخلق اللغة – تعلق بمفهومهم للكلام بعامة، ولكلام الله (القرآن الكريم) بخاصة، فهو عندهم صفة فعل لا صفة ذات. وعند ابن تيمية ليس هناك معنى أول اصطلاحاً، ولا يتحدد الإلهام إلا بالاستخدام، أي أن السياق اللفظي هو الذي يحدد الدلالة.

وهذا يشبه من وجه ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني حين تحوّط في دلالة اللفظ المفرد وذهب إلى دلالة السياق. وفكرة ابن تيمية وإلحاحه على الاستخدام أو الاستعمال أو السياق اللفظي تؤسس لفكرة أشار إليها المحدثون وآثروا فيها دلالة الاستخدام على دلالة الكلام قبل الاستخدام[1]. والحقيقة بأقسامها المختلفة اللغوية، والشرعية، والعرفية عند ابن تيمية لا تقوم إلا بالاستعمال. والمعنى العرفي يأتي تارة أعم، وتارة أخص وتارة مبايناً، وقد مثل على الأعجم بلفظ الرقبة والرأس حين تستعمل في العضو المخصوص ثم استعمل في جميع البدن، والثاني مثل لفظ الدابة ونحوها، كأن يستخدم في كل ما دبّ، ثم استعمل في عرف بعض الناس في ذوات الأربع، والثالث مثل لفظ الغائط الذي كان للمطمئن من الأرض والظغينة التي كانت للدابة، ثم استخدمت للمرأة، وما إلى ذلك[2]. وقد أشار إلى أن بعضهم يذكر ألفاظاً ما علم أنها

(١) الشايب، فوزي. محاضرات في اللسانيات، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٩ ص٤٥٤.

(٢) ابن تيمية. الإيمان، ص٨٠، ٨١.

استعملت إلا مقيدة، وينطق بها مطلقة من كل قيد كلفظ الرأس الذي قالوا: إنه حقيقة في رأس الإنسان ومجاز في رأس الدرب، ورأس العين ورأس القوم.

وهذا لا يستقيم – عنده – لأن لفظ الرأس لم يستخدم إلا مقيداً حتى في رأس الإنسان[1]، كما في قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ (المائدة: ٧).

٣- القرائن: قالوا الحقيقة بلا قرينة والمجاز بقرينة، أو الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، والمجاز ما لا يسبق إلى الذهن.

وقد ناقش ابن تيمية القرائن اللفظية كاستخدام الاسم مقروناً بالإضافة أو لام التعريف، أو يقيد بكونه فاعلاً أو مفعولاً أو مبتدأ وخبراً، وبيّن أن الاسم لا يكون إلا مقيداً وكذلك الفعل في الكلام المؤلف وأن الحرف أبلغ في التقييد إذ أُتي به لمعنى في غيره[2].

أما ما يسبق إلى الذهن، فإن اللفظ يسبق إلى الذهن منه في كل موضع ما دل عليه ذلك الموضع لان اللفظ لا ينطق به إلا مقيداً.

وكذلك فالعربي يسبق إلى ذهنه غير ما يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستخدم الألفاظ في غير معانيها[3] وأنهم ذهبوا إلى ما يسبق في ذهنهم في اللغة، وفي القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وأن من الواجب أن نعرف العادة والعرف وأن الصحابة كانوا يفهمون من الرسول بالعادة والعرف اللذين خاطبهم الله ورسوله[4].

وهذه إشارة دالة إلى الاحتفاء بالسياق الاجتماعي التاريخي، كتلك الإشارة الدالة إلى السياق اللفظي المخصوص للقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف الذي به تفهم دلالته، لأن الله ورسوله لم يدع شيئاً من القرآن والحديث إلا بين معناه ولم يحوجهم إلى شيء آخر[5].

---

(١) ابن تيمية. الإيمان، ص٨١، ٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص٨٣.

(٣) المرجع السابق، ص٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص٨٩.

(٥) المرجع السابق، ص٨٩.

٤- أن المعنى المطلق من القيود مقدر في الأذهان وليس موجوداً في الكلام المستعمل وبذلك يبطل تصور المنطقيين لمعنى مطلق من جميع القيود.

وابن تيمية بهذا قد يلتقي وبعض نظرات الظاهرية من لدن ابن حزم وابن مضاء القرطبي، وقد يتصل قوله هذا بما ذهب إليه المحدثون من أن المعنى ناتج من نواتج تلاقي الألفاظ في سياق معين ومثل هذا ذهب إليه ابن حزم وكذلك بعض الوصفيين في عصرنا الراهن.

والأصل عند ابن تيمية أن ما لا يوجد في الخارج إلا مقيداً لا يوجد في الذهن مجرداً. وكل لفظ في كتاب الله مقيد بما يبين معناه فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة[1].

ب) نماذج دالة من القرآن الكريم:

ساق ابن تيمية نماذج دالة من القرآن الكريم على ما ذهب إليه في الحقيقة والمجاز، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾ (الكهف: ٨٧).

رد ابن تيمية على مثبتي المجاز في أن الإرادة للحيوان، والجدار لا يريد وإنما ذلك على المجاز، وذهب إلى أن الإرادة أو الميل حقيقة في الحيوان وحقيقة في الجماد، أي حقيقة فيما يكون فيه شعور وفيما لا يكون فيه شعور، وذكر أن هذا مشهور في اللغة كمثل قولنا هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث.. الخ[2].

وواضح أن حجة ابن تيمية هنا لا تستقيم؛ إذ حجته إعادة لإنتاج المشكل وليس حلاً له.

ومن ذلك كذلك قوله تعالى: ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ (النحل: ١١٢)، وقد رد على قول من ذهب إلى أن اللباس في البدن حقيقة وفي الجوع استعارة. والذوق حقيقة في الفم ومجاز في الجوع والخوف بما قاله الخليل من أن الذوق في لغة العرب: وجود طعم الشيء، والاستعمال يدل على ذلك وساق عدداً من الآيات للتدليل على ما ذهب إليه الخليل وما يذهب هو إليه[3].

---

(١) ابن تيمية. الإيمان، ص٩٠، ٩١.

(٢) المرجع السابق، ص٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص٩١.

وناقش ابن تيمية الذوق واللباس واعتد توجيهه على الحقيقة في الفم وفي البدن تحكماً، وذهب إلى أنه يأتي مقيداً؛ والقيد هو الذي يدل على أنه للفم أو لغيره وللبدن أو لغيره[1]. ومن نماذجه الدالة ما قالوه في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ (يوسف: ٨٢)، من أن المراد أهلها وأنه على المجاز المرسل الذي يذكر فيه المحل ويراد الحال، وأنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

وقد أبان أن لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب وغيرها مما فيه الحالّ والمحلّ وأنه يعود الحكم أحياناً على الحالّ وهو المكان وأحياناً على المحلّ وهو المكان. يقال: حفرت النهر وهو المحلّ، وجرى النهر وهو الماء، ووضعت الميزاب وهو المحلّ وجرى الميزاب وهو الماء.

والقرية لا تسمى قرية دون سكان وهو مأخوذ من القري أي الجمع. يقال: قريت الماء في الحوض أي جمعته[2]. وكذلك لفظ الإنسان يدل على الروح والجسد وأحياناً نستعمله في هذه وأخرى في تلك.

والذي يبدو لي أن ما ذهب إليه ابن تيمية جاء تحوطاً من النظر إلى الحقيقة والمجاز نظراً يستند إلى ثنائية تفصل بينهما ولا تصلهما، وأن الصلة القائمة على القدر المشترك في المتواطئة تتجلى تصوراً ذهنياً أو تجريداً، وتنجلي استعمالاً حسياً أو تجسيداً، ويرى ابن تيمية أن استعمال القياس في اللغة ممكن في الاستعمال ممتنع في الاستدلال فقد يجوز للإنسان أن يستعمل اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه لكن لا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معانٍ فيحملها على غير تلك المعاني ويقول إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك[3].

ومقتضى هذا فإن ابن تيمية لا يرى حمل الألفاظ على دلالات غير ما يقتضيه استعمالها.

وإذا كان يقصد بذلك ألفاظ المجاز، فهي تستعمل في تلك المعاني المجازية، وربما أراد بذلك، أن يحد من غلواء المعتزلة في اعتمادهم المجازات البعيدة، انطلاقاً من دلالات محتملة ولكنها غير مستعملة كصيغة أفعلت الشيء وما إلى ذلك.

---

(١) ابن تيمية. **الإيمان**، ص٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص٩٦، ٩٧.

وقد وظّف ابن تيمية - كما وظف غيره من الاتجاهات الأخرى- مفهومه للحقيقة والمجاز والمتواطئة، لخدمة فكره الذي دار حول مفهوم الإيمان والإسلام والإحسان من جهة، ومفهوم المتشابه والمحكم، وما يتعلق بهما من تأويل من جهة أخرى. وفي جانب الإيمان رد قول من قال إن الإيمان بمعنى التصديق بالقلب والقول باللسان حقيقة وبمعنى العمل مجاز. فقوله ﷺ: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله.. إلخ"، حقيقة.

وقوله ﷺ: "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق" مجاز[١].

ذلك أنه استناداً إلى نظرية ابن تيمية في المجاز يكون الإيمان حقيقة في التصديق واللسان وحقيقة في العبادات والأعمال.

وكما وظّف البحث في المجاز لجلاء مفهوم الإيمان والإسلام والإحسان، كذلك وظفه لجلاء أبعاد المتشابه والمحكم، وما ذهب إليه بعضهم من تأويل للصفات الخبرية كالاستواء والعلو والمجيء واليد والوجه، وأن كل ذلك حقيقة في وصف ذات الله وهي غيرها في وصف ذات الإنسان؛ لأن دلالة ألفاظ القرآن مخصوصة يحددها السياق القرآني، وهي ليست دلالتها اللغوية المحضة ولا تصورها العقلي المؤدي إلى المجاز والتأويل.

وعلى أية حال فعند ابن تيمية يلتقي صريح المعقول وصحيح المنقول المستمدان من القرآن الكريم، لا من التصور الخارجي الذهني المجرد السابق للنص المجسد[٢].

---

(١) ابن تيمية. **الإيمان**، ص٧٣.

(٢) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ص١٢٢

الفصل الثالث:

أسباب رفض ابن تيمية لطرق الاستدلال الكلامي
الاعتماد على الألفاظ المجملة المتشابهة "نموذجاً"

محمد بنتهيلة*

مقدمة:

أسس ابن تيمية منهجه المعرفي على قاعدة "موافقة العقل للنقل"، فبين أن أدلة الحق لا تتناقض، فلا يجوز إذا أخبر الله بشيء - سواء كان الخبر إثباتا أو نفيا - أن يكون في أخباره ما يناقض ذلك الخبر الأول، ولا يكون فيما يعقل من غير الخبر، ما يناقض ذلك الخبر المعقول، فالأدلة المقتضية للعلم لا يجوز أن تتناقض، سواء كان الدليلان سمعيين أو عقليين أو كان أحدهما سمعيا والآخر عقلياً. ولكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض الناس دليلا وليس بدليل. ليؤكد بذلك استحالة تناقض الدليل النقلي الذي روعيت فيه الشروط اللازمة للأخذ به، مع البديل العقلي الذي تبينت قطعية دلالته، علما منه بأن المضامين الحقيقية التي تتضمنها المنقولات الثابتة، لا يمكن أن تعارض النتائج التي تثبتها الأدلة العقلية الصحيحة.

وبسبب ذلك، حكم ابن تيمية على الفرق الكلامية والمذاهب الفلسفية التي لم تلتزم بقاعدة " موافقة العقل للنقل " بالانحراف والضلال، وطعن في كل تصوراتها العقدية ونظرياتها الفلسفية. خاصة أنه صرح قائلا بعد أن أشار إليها: " وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات، والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث الموضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصح أن يكون دليلا تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل

---

* أستاذ اللغة العربية وآدابها في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير – المغرب.

يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته. ولذلك خصص كثيراً من رسائله ومؤلفاته ومناظراته، لبيان جوانب الفساد والبطلان في الأدلة النقلية، والبراهين العقلية، التي استدل بها المتكلمون والنظار، للبرهنة على صحة معتقداتهم وتصوراتهم، تأكيدا منه على فساد مناهجهم وطرق استدلالهم.

فالمتكلمون - في نظره- قد حرفوا بعض المنقولات الشرعية بسبب سوء فهمها أو سوء تأويلها، وبسبب طعنهم في دلالتها، تقليداً منهم للمناهج الدخيلة عن التصور الإسلامي الصحيح. كما أنهم لم يلتزموا بشروط الاستدلال العقلي الصحيح، بسبب سوء استخدامهم القياس في المسائل العقدية، وعدم تفريقهم بين الوجود الذهني والوجود الخارجي في الإلهيات، وكذلك باعتمادهم على الألفاظ المجملة المتشابهة في عرض تصوراتهم. وهو النموذج الذي اخترته، لبيان أسباب رفض ابن تيمية لمناهج استدلال نظار مختلف الفرق الكلامية، التي لم تتبن وجوب "موافقة النقل للعقل" في مبادئها الأساسية؛ إذ سأتناول البحث - بحول الله وقوته- وفق التصميم الآتي:

١- مفهوم المجمل.

٢- مفهوم المتشابه.

٣- دلالة الألفاظ على المعاني عند ابن تيمية.

٤- اعتماد المتكلمين على الألفاظ المجملة المتشابهة.

٥- علاقة الاشتباه والإجمال في لفظ "التوحيد" بنفي الصفات عند المعتزلة.

اهتم المناطقة والأصوليون بتحديد نسبة دلالة الألفاظ على المعاني، إذ إن ضبط معاني الألفاظ والمصطلحات، له قيمة كبيرة في حسن فهم النصوص وتحديد التصورات التي تدل عليها. لذلك نظر ابن تيمية - بعد طرح تصوره لنسبة الألفاظ إلى المعاني- إلى الأدلة العقلية التي استدل بها المتكلمون لإثبات نظرياتهم ومذاهبهم، فرأى أن أغلبها يعتمد فيه على ألفاظ مجملة متشابهة أعطاها المتكلمون أنفسهم معاني مشتركة متعددة، مما أدى إلى بروز نوع من الخلط في عقلياتهم. وقد ركز ابن تيمية في نقده هذا كله على المعتزلة خاصة، الذين اعتمدوا على المعاني المشتركة التي يأخذها لفظ "التوحيد" لتأسيس نظرية نفي الصفات.

١) مفهوم المجمل:

أ- المجمل لغة:

لفظ "المجمل" في اللغة مشتق من فعل "أجمل" على وزن أفعل وفسره ابن منظور بقوله: "أجمل الشيء: جمعه عن تفرقه"[١] بحيث لا يتصور أن يجمل أحد شيئا إلا بعد ثبوت تفرق أجزائه، وهو يحتمل بعدا معنويا كجمع معاني لفظ، وبعداً مادياً ملموساً كجمع أجزاء الخيمة مثلا.

إلا أن الكفوي أعطاه بعدا معنويا آخر بقوله: " أجمل الأمر أُبهم، ومنه المجمل وهو ما لا يوقف على المراد منه إلا بيان من جهة المتكلم"[٢]، فكل ما خفي مفهومه وصعب إدراك معناه وحقيقته من سياقه أو ظاهره فهو المجمل. ولذلك حدده ابن عبد الرسول بقوله: "المجمل: ما اجتمعت فيه المعنيان أو المعاني من غير رجحان لأحدهما على الباقي، فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك إلا من جهة المجمل"[٣]؛ إذ الإبهام هنا سببه احتمال اللفظ معاني متعددة ولا يظهر المعنى المراد منه إلا بالرجوع إلى مصدره أو وجود قرينة أخرى تساعد على تحديده.

ب- المجمل في إصطلاحاً:

أثبت التهانوي مفهوم المجمل عند الأصوليين بقوله: " المجمل في عرف الأصوليين، هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل، بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك، أو لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع، أو باعتبار إبهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم"[٤].

فقد بقي الإبهام هو الطابع المميز لمفهوم المجمل عندهم، سواء كان ذلك بسبب احتمال اللفظ لمعاني متعددة أو لتعسر إدراك معناه من ظاهره وسياقه، بحيث يتردد القارئ في تحديد المعنى المراد منه.

---

(١) ابن منظور. **لسان العرب**، مادة جمل.

(٢) الكفاوي. **الكليات**، تصحيح محمد العدوي، ط٢، ١٢٨١ هـ، مطبعة بولاق مصر، ص١٤.

(٣) ابن عبد الرسول. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، ط٢، ١٩٧٥م، بيروت: مؤسسة الإعلامي للمطبوعات.

(٤) التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، ط١، طهران: مكتبة خيام، ١٩٦٧م.

هذا المفهوم الأصولي للمجمل نجده ثابتا عند كل من الغزالي وابن قدامة المقدسي ؛ إذ عرفه الأول بقوله : "المجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع لغة ولا بعرف الاستعمال"[1] وذلك لوروده في اللغة نفسها بمعنيين أو معاني متعددة وثبت استعماله عرفا استعمالين مختلفين أو استعمالات مختلفة. أما الثاني فقد عرفه بقوله : "المجمل وهو ما يفهم منه عند الإطلاق معنى ، وقيل ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر وذلك مثل الألفاظ المشتركة"[2]. فأكد على كون الاشتراك سبباً في حصول الإجماع.

٢) مفهوم المتشابه :

أ- المتشابه لغة :

أورد ابن منظور مفهوم لفظ "شبه" الذي اشتق منه لفظ "المتشابه" فقال : "شبه الشيء إذا أشكل وشبه إذا ساوى بين شيء وشيء... وقال الليث : المشبهات من الأمور المشكلات"[3] ؛ إذ إن المتشابه في اللغة هو ما أثار حوله إشكالات لعدم وضوح معناه مطلقا ، أو لعدم تبين المراد منه لاحتماله عدة معاني متساوية وواردة تختلط كلها لتضفي عليها نوعا من الالتباس ، لذلك فسره الجرجاني بقوله : " هو ما خفي بنفس اللفظ"[4] فركز على التشابه الواقع في اللفظ دون المعنى كأن اشتباه اللفظ هو الأساس في اشتباه المعنى ، وفسره كذلك التهانوي ، بقوله : " المتشابه : اسم فاعل من التشابه في اللغة وهو كون أحد المثلين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز"[5] ، لأنه قد يحصل التشابه بين شيئين لاشتراكهما في أمور كثيرة.

ب- المتشابه في اصطلاحاً :

لا يخرج المفهوم الاصطلاحي للمتشابه عن مفهومه اللغوي عند كل من الأصوليين والمتكلمين ؛ إذ أورد المقدسي مفهومه الأصولي بقوله : " المحكم المفسر والمتشابه المجمل[6] وكذلك

---

(١) الغزالي. المستصفى ، ج١ ، ص٣٤٥ ، ط٢ ، بيروت : دار العلم للملايين ، بدون تاريخ.

(٢) ابن قدامة. روضة الناظر وجنة المناظر ، ط١ ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨١ م.

(٣) ابن منظور. لسان العرب ، مادة شبه.

(٤) الجرجاني. التعريفات ، بيروت : مكتبة لبنان ، طبعة١٩٧٨ ، ص٢١٠.

(٥) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون ، ج١ ، ص٨٧١

(٦) ابن قدامة. روضة الناظر ، وجنة المناظر ، ص٦٤.

فسره الغزالي بقوله : "ما تعرض للاحتمال"[1] بحيث يصدق اللفظ المتشابه على معاني متعددة يحتملها احتمالا متساويا.

أما القاضي عبد الجبار فقد أورد مفهوم المتشابه عند المتكلمين بقوله : " المتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره"[2] إذ يفترض فيه أن يكون معناه غامضا يحتاج لإزالة إبهامه إلى قرائن عقلية ونقلية.

بهذا يتضح الترابط بين كل من المجمل والمتشابه، بحيث يكون الاشتراك في اللفظ وتعسر إدراك المراد منه بظاهره سببا في حصول كل من الإجمال والتشابه، ولكن إذا كان يسهل عادة تبين المعنى المراد من الكلام المجمل من خلال السياق، فإن الاشتباه قد يحصل في الكلام ولو لم يشتمل على ألفاظ متشابهة. ولذلك وقع الخلاف بين بعض الفرق الإسلامية حول تحديد معاني بعض الآيات المتشابهات وتفسيرها.

٣) دلالة الألفاظ على المعاني عند ابن تيمية :

أ- نسبة الألفاظ إلى المعاني عند الغزالي

عمد الغزالي في المقدمة المنطقية التي وضعها للمستصفى إلى بيان نسبة الألفاظ إلى المعاني فقال : "إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه وهي ؛ المطابقة والتضمن والالتزام، فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمن ؛ لأن البيت يتضمن السقف، لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان. وكما يدل لفظ الفرس على الجسم ؛ إذ لا فرس إلا وهو جسم، أما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط"[3]. فكل لفظ يترك في ذهننا تصورا خاصا لما يدل عليه من دلالات معينة، سواء كانت دلالات معنوية أو مادية، وذلك للتطابق الحاصل بين كل لفظ ومعناه ؛ إذ ليس هناك اختلاف في دلالة اللفظ على ذلك المعنى، وقد تكون تلك الدلالة متضمنة لدلالات أخرى يدركها العقل، عن طريق الارتباط الحاصل، والمطرد بين الدلالات، أو عن طريق ما تستلزمه وتفرضه دلالة معينة. ويتضح الفرق بين التضمن واللزوم، من أن البيت في المثال يدل على السقف بالتضمن

---

(١) الغزالي. المستصفى، ج١، ص١٠٦.

(٢) القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط١، القاهرة: مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥، ص٦٠٠.

(٣) الغزالي. المستصفى، ج١، ص٣٠.

لأنه جزء منه. ومن أن السقف يدل بطريق اللزوم على الحائط وهو ليس جزءا منه، لأنه لا يتصور سقف من غير حيطان يقوم عليها.

ويقسم بعد ذلك الغزالي دلالة اللفظ على المعنى تقسيما ثانيا فيؤكد أن "الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله، تنقسم إلى لفظ يدل على عين واحدة ونسميه معينا كقولك زيد وهذه الشجرة وهذا الفرس وهذا السواد. وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسميه مطلقا"[1]. ويقصد بالمعيّن ما يدل على جزئي ثابت يمكن الإشارة إليه وتلمسه بحيث لا يدل على غيره. أما المطلق، فيقصد به ما دل على معنى كلي، يمكن أن يشمل مجموع جزئيات تحمل نفس المعنى، كقولنا الإنسان الذي يدل على زيد وعمرو وغيرهما.

أما التقسيم الثالث فهو يخص أنواع معاني الألفاظ بحسب ارتباطها بغيرها، وقد عبّر عنه الغزالي بقوله: "إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربع منازل ولنخترع لها أربعة ألفاظ وهي: المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة: أما المترادفة فنعني بها الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار، والليث والأسد.... وأما المتباينة فنعني بها الأسامي المختلفة للمعاني المختلفة كالسواد والقدرة..."

وأما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها، كاسم الرجل فإنه ينطبق على زيد وعمرو.... وأما المشتركة فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة ألبتة، كاسم العين للعضو الباصر، وللميزان، وللموضع الذي يتفجر منه الماء، وهي العين الفوارة، وللذهب وللشمس"[2]، بذلك يمكن القول بأن المترادفة تقابل المتباينة، وإن كانت المترادفة تفرض إثبات ترادفها في اللغة وعرف الاستعمال، كذلك تقابل المتواطئة المشتركة، باعتبار كون الأولى كلية تشمل على جزيئات كثيرة متطابقة في المعنى، وكون الثانية جزئية تحتمل مجموعة من المعاني الثابتة في اللغة وعرف الاستعمال.

---

(١) الغزالي. المستصفى، ج ١، ص٣٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٠- ٣١.

هاته التقسيمات الثلاثة أوردها بعينها كذلك ابن قدامة المقدسي[١]، بينما ركز كل المناطقة على التقسيم الثالث منها، بحيث خصصوا له بحثا خاصا في قسم التصورات، درسوا فيه أشكال نسبة الألفاظ إلى المعاني[٢].

ب- نسبة الألفاظ إلى المعاني عند ابن تيمية:

قبل أن أورد تصور ابن تيمية لعلاقة الألفاظ بالمعاني لا بد أن أشير إلى التقسيم الذي يعطيه للألفاظ نفسها:

أنواع الألفاظ:

يقسم ابن تيمية الألفاظ إلى نوعين أساسيين فيقول : " إن الألفاظ نوعان: مذكور في كتاب الله وسنة رسوله، وكلام أهل الإجماع، فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحاً استحق صاحبه المدح، وإن كان ذماً استحق الذم وإن أثبت شيئا وجب إثباته، وإن نفى شيئا وجب نفيه؛ لأن كلام الله حق وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق... ومن دخل في اسم مذموم في بالشرع كان مذموما، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك. ومن دخل في اسم محمود في الشرع كان محمودا كاسم المؤمن والتقي والصديق، ونحو ذلك. وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع، فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب"[٣] فذكر اللفظ في المنقولات الشرعية الأساسية، يساعد على معرفة معناه الصحيح الذي يريده الشارع، لمعرفة الأحكام الشرعية ومقتضياتها، سواء كان الحكم مفيداً للتحريم أو الإباحة أو النهي أو الأمر أو غير ذلك، ومن ثم جاءت بعض ألفاظ في المنقولات الشرعية، محددة حكم الشرع على الأشخاص، بحسب إيمانهم وامتثالهم لأصول الدين وفرائضه، فمن وصف بلفظ منها انطبق عليه حكمه.

---

(١) ابن قدامة. روضة الناظر وجنة المناظر، ص١٩–٢٠.

(٢) انظر الاخضري. شرح البناني على متن السلم في المنطق، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ص٨٤- ص٩٣.

(٣) ابن تيمية. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ج١، ص١٨٤- ١٨٥.

الصنف الثاني من الألفاظ؛ هي التي ثبت عدم ورودها في النصوص الشرعية، ولذلك فهي غير صالحة لإثبات حكم شرعي أو نفيه باعتبار لاختلاف الذي قد يقع في تحديد معانيها. فلفظ " الخارجي"، مثلاً، الذي يؤكد انتماء شخص ما إلى فرقة الخوارج، لا يمكن أن يدل على حكم شرعي محدد لصحة اعتقاد الشخص، لأنه لم يرد قط في النصوص الشرعية، وباعتبار الاختلاف الواقع في صحة عقيدة الخوارج.

نسبة الألفاظ إلى المعاني:

أقرّ ابن تيمية صحة التقسيمات البديهية التي أقرها الغزالي في مسألة نسبة الألفاظ إلى المعاني، وخاصة منه التقسيم الثالث. إلا أن ابن تيمية يضيف نوعا جديداً لم يشر إليه المناطقة والأصوليون في التقسيم الأخير. وهو نوع متفرع عن المترادفة سماه بالمتكافئة؛ إذ يقول: " فالمقصود أنه قد يكون اللفظان متفقين في الدلالة على معنى ويمتاز أحدها بزيادة، كما إذا قيل في السيف: إنه سيف وصارم ومهند، فلفظ السيف يدل عليه مجرداً، ولفظ الصارم في الأصل يدل على صفة الصرم عليه، والمهند يدل على النسبة إلى الهند ... والإنصاف أنها متفقة في الدلالة على الذات متنوعة في الدلالة على الصفات، فهي قسم آخر قد يسمى المتكافئة"[1]. ووجه تسميتها بالمتكافئة هو غياب الترادف التام بينها في الدلالة على الذات والصفات معا، وتكون المتكافئة هي ما ثبت اختلاف جزئي في أعراض وخصائص الأشياء التي تدل عليها، وتكون المترادفة هي التي ثبت التطابق التام في دلالتها على الذات والصفات معا، كالتطابق الحاصل بين لفظ الليث ولفظ الأسد.

أما فيما يخص الألفاظ المتواطئة والألفاظ المشتركة، فإن ابن تيمية قد جعل التشابه أهم خاصية من خصائصها، حينما أكد أن "التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة"[2]؛ وذلك لأن طابعي الاجمال والاحتمال اللذين يمثلان أهم خاصيتين من خصائص الأشباه، حاصلان معا في المتواطئة؛ لأنه حين النطق بها لا تحدد شيئا معينا، كلفظ الرجل الذي يشمل زيدا وعمرا وغيرهما. وحاصلان معا كذلك في المشتركة؛ لأنه حين النطق بها تبقى محتملة لعدة معاني واردة بالتساوي، كلفظ العين التي تصدق على عدة أعيان.

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤٢٣ - ٤٢٤).

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٦٥.

ويشير كذلك ابن تيمية إلى قضية جوهرية بخصوص دلالة الألفاظ على المعاني، حينما يقرر سبقية تصور المعنى على العلم بدلالة اللفظ علي،ه فيقول: " والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له، مسبوق بتصور المعنى، فمن لم يتصور مسمى الخبر، والماء، والسماء، والأرض، والأب، والأم، لم يعرف دلالة اللفظ عليه. وإذا كان متصورا لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه - وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه- امتنع أن يقال "إنه إنما تصوره باستماع اللفظ، لأن في ذلك دوراً قلبياً؛ إذ يستلزم أن يقال" لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك"[1].

فذهن الإنسان يختزن المعاني التي اكتسبها وأدركها بحواسه وجوارحه، كالمشاهدة والتجربة وغير ذلك. فحينما يستمع إلى لفظ ما أو يقرؤه أو يتلفظ به، فإنه يستحضر المعنى الذي يتوافق مع ذلك اللفظ، فالذهن يدرك ماهية الأشياء وخصائصها وأعراضها قبل أن يعلم الألفاظ التي تدل عليها. وابن تيمية يريد بهذا الطرح التأكيد على أن المعتبر عنده في العقليات هي المعاني وليست الألفاظ؛ إذ الألفاظ في حد ذاتها لا تفرض على الذهن تصور معاني معينة خارجة عنه، ولهذا أكد بعد ذلك " أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ، فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير مخاطب بالكلية"[2] فالمعاني ثابتة في ذهن الإنسان ولو لم يدرك الألفاظ الدالة عليها.

في موضع آخر يفرق ابن تيمية بين نوعين من دلالة الألفاظ على المعاني فيقول: "ومعلوم أن اللفظ دلالة على المعنى: والدلالات تارة تكون وجودية، وتارة تكون عدمية"[3]؛ إذ تكون الدلالة إثباتا لشيء ما، كدلالة المطر على الماء المنهمر من السماء بعد تكون السحاب وهبوب الرياح، أو تكون نفيا لشيء، كدلالة عدم الذات على عدم الصفات القائمة بها؛ لأنه لا يتصور أن توجد صفات ما لم توجد ذات.

---

(١) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤١٣.

بهذا يتبين مدى الدقة التي يفرضها ابن تيمية في دلالة الألفاظ على معانيها، فقد أوجب على كل شخص أن يحدد معاني الألفاظ التي يريدها، خاصة إذا كان هذا الشخص بصدد التعبير أو الحديث عن أمور اعتقادية، لا ينبغي الاختلاف في ضبط معاني الألفاظ التي يستعملها.

٤- اعتماد المتكلمين على الألفاظ المجملة المتشابهة:

أنكر ابن تيمية على المتكلمين استعمالهم بعض الألفاظ المجملة، في حججهم العقلية التي لم ترد في المنقولات الشرعية، فحاول تبيان مصدر تلك الألفاظ، وكيفية بروزها في مناظراتهم واستدلالاتهم، موضحا النتائج السلبية التي أضفتها عليها.

أ- مصدر الألفاظ المجملة المتشابهة:

يرى ابن تيمية أن أغلب هاته الألفاظ المجملة المتشابهة قد استقدمها الفلاسفة والمتكلمون من اللغات الأجنبية فيؤكد أنه "مما أضل الفلسفة والكلام نقل اصطلاحاتهم من لغات أخرى بمعناها إلى اللغة العربية ... ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم، أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينية لا في معاني متشابهة بألفاظ مجملة."[(١)] ولعله يقصد أساسا مصطلحات فلاسفة اليونان الذين تأثر بهم الفلاسفة المسلمون والمتكلمون أكثر من غيرهم، "فليس بين العلماء نزاع، في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية"[(٢)]. وكذلك" كان المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية، واستقووا منها في تأييد نزعاتهم"[(٣)]. فقد نقلوا بعض ألفاظهم في معانيها في اللغة اليونانية وبمعانيها الاصطلاحية في الفلسفة اليونانية، بل وأضافوا إليها مفاهيم أخرى باجتهاداتهم العقلية. وبذلك أثبت ابن تيمية طابع الإجمال والاشتراك والاشتباه الذي طبع تلك الألفاظ التي استعملها الفلاسفة والمتكلمون، مما أضفى على حججهم العقلية نوعا من الغموض والالتباس، إذ يتحير القارئ لها بين معانيها في اللغة اليونانية ومعانيها في اللغة العربية، وبين معانيها الاصطلاحية في الفلسفة اليونانية والمعاني التي أضافها إليها الفلاسفة والمتكلمون من أمة الإسلام.

---

(١) ابن تيمية. **موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول**، ج١، ص٢٢٠.

(٢) عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط ٣، ١٩٦٦.م، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.

(٣) الأشعري. **مقالات الإسلاميين** تحقيق: محيي الدين عبد الحميد – ط٢، ١٩٦٩م، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص٢٣.

لذلك دعا ابن تيمية إلى وجوب التأكد من المعنى الذي يريدونه بتلك الألفاظ في مقالاتهم ونصوصهم، قبل اعتماده وتقييمه والموافقة عليه. فقد تشمل تلك الألفاظ معاني لغوية أو اصطلاحية لا توافق معانيها في اللغة العربية، بل ولا توافق المعاني الصحيحة في الشرع.

ب- سلبيات استعمال الألفاظ المجملة المتشابهة:

١. تلبيس الحق بالباطل:

إن استعمال الألفاظ المجملة المتشابهة في نظر ابن تيمية، ليس في حقيقته إلا تلبيسا للحق بالباطل وتحريفا له؛ إذ يقول: "ثم عن قوله الذي يعارض به النصوص لا بد أن يلبس فيه حقا بباطل بحسب ما يقول من الألفاظ المجملة"[1]؛ إذ تعمل كثرة المعاني التي أصبحت تأخذها تلك الألفاظ على إثارة نوع من الخلط

بين التصورات الصحيحة والفاسدة، لأن من معاني تلك الألفاظ ما يعتمد عليه في بناء نظريات عقلية موافقة للشرع، ومنها ما يبنى عليه عقليات فاسدة مخالفة له، وهو بذلك قد شبههم باليهود الذين حكم الله عز وجل عليهم بنفس الحكم حين قال تعالى فيهم: ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون﴾ (البقرة: ٤٢) فقد فسر ابن كثير الآية بقوله: "يقول تعالى ناهياً لليهود عما يتعمدون من تلبيس الحق بالباطل وتمويهه به، وكتمانهم الحق وإظهارهم الباطل ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون﴾ فنهاهم عن الشيئين معاً، وأمرهم بإظهار الحق والتصريح به"[2]. وكأن المتكلمين والفلاسفة كانوا على علم بالعقائد والتصورات الصحيحة، ولكنهم لحاجة في أنفسهم أو لأغراض معينة، حاولوا إخفاء بعضها على الناس وإظهار ما يتناسب منها مع رغباتهم وأهوائهم، وكانت وسيلتهم لذلك استعمال الألفاظ المجملة المتشابهة. بل وعدّ ابن تيمية ذلك منهم خدعة ومراوغة فقال: "وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة[3]؛ إذ كان عليهم، حسب ابن تيمية، استعمال ألفاظ ومصطلحات

---

(١) ابن تيمية. **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج١، ص١٨٠.

(٢) الصابوني، محمد علي. **مختصر تفسير ابن كثير**، ط٧، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨١م، ج١، ص٥٨.

(٣) ابن تيمية. **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج١، ص١٧١.

متداولة معانيها في لغة العرب، ووردت بمعاني مطردة في النصوص النقلية الصحيحة، حتى تكون التصورات والنظريات التي بنيت عليها، واضحة جلية، يستطيع المرء تقييمها ووزنها بميزان الشريعة.

٢. كثرة النزاع والاختلاف:

يرد ابن تيمية كثرة النزاع والاختلاف الذي حصل بين المتكلمين إلى استعمالهم الألفاظ المجملة المتشابهة؛ إذ يؤكد أن " المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق وللباطل، إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر، كان كلامها مخطئاً، وأكثر اختلاف العقلاء في جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله"[١]، ويقول كذلك: "إن كثيراً من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة، ومعان مشبهة حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها ولو سئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره، فضلا عن أن يعرف دليله، ولو عرف دليله لم يلزم أن من خالفه يكون مخطئا بل قد يكون في قوله نوع من الصواب، وقد يكون هذا مصيبا من وجه وهذا مصيبا من وجه، وقد يكون الصواب في قول ثالث"[٢]، ذلك أنك تجد متكلما اعتمد معنى اصطلاحياً للفظ معين، بينما اعتمد الآخر معنى اصطلاحيا آخر لنفس اللفظ، ويبني كل واحد منهما معتقده أو نظريته على المعنى الذي اختاره والتزمه، لتبرز بذلك نظريتان عقليتان مختلفتان - وقد تكونان متناقضتين- وإن كل منهما قد أسسا على لفظ واحد. وقد يحدث ذلك نزاعا حول أحقية نظرية كل منهما وصحتها، وذلك بالرغم من أن كليهما لا يقدمان غالبا دليلا ثابتا على سبب اعتمادهما لمعنى ذلك اللفظ دون الآخر.

وهكذا تتفرع النظريات بكثرة المعاني التي تأخذها الألفاظ المجملة، ويكثر الخلاف بين النظار، وتتشابك آراؤهم واتجاهاتهم ويختلط وجه الصحة بوجه الخطأ في اعتقاداتهم، وقد يصل بهم الأمر إلى تكفير المخالف وتبديعه ومعاداته فهم "يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال المجملة دينا، يوالون عليه ويعادون، بل يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه"[٣]. ولعل ابن تيمية يشير بذلك إلى ما عانته الأمة الإسلامية من تمزق وتشتت بسبب كثرة المذاهب والفرق الكلامية، وبسبب انقسام

---

(١) ابن تيمية. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج١، ص١٧٩.

(٢) ابن تيمية. مجموع فتاوى ابن تيمية، ج١٢، ص١١٤.

(٣) ابن تيمية. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج١، ص٢٠٥.

كل فرقة إلى اتجاهات وتيارات متعددة، دخلت مع بعضها في صراع فكري ومذهبي عنيف، حتى وصل الأمر ببعضها إلى تكفير كل من خالفها في عقائدها وآرائها، كما عمدت إلى ذلك فرقة الخوارج.

٣. السقوط في القول بتكافؤ الأدلة:

ربط ابن تيمية بين القول بتكافؤ الأدلة، واستعمال المتكلمين للألفاظ المجملة المتشابهة. فأكد أن كل من سار من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة والحيرة، فإنما ذلك لفساد استدلاله، إما لتقصيره، وإما لفساد دليله. ومن أعظم أسباب ذلك الألفاظ المجملة التي تشتبه معانيها"[١]. ذلك أن اللفظ المجمل المتشابه يحتمل معاني متعددة يصعب ترجيح أحدهما على الآخر، مما يؤدي إلى استحالة الترجيح بين نظريتين مختلفتين اعتمد في كل منهما على معنى من المعاني التي يشملها ذلك اللفظ، فتبدو بذلك النظريتان معا متكافئتين في الصحة والبطلان. وقد أشار ابن حزم إلى خطورة القول بتكافؤ الأدلة بقوله: "ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب ولا تغليب مقالة. على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه، بل دلائل كل مقالة فهي متكافئة لدلائل سائر المقالات... وكان إسماعيل بن يونس الأعور اليهودي تدل أقواله ومناظراته دلالة صحيحة على انه كان يذهب إلى هذا القول."[٢] بحيث أن منتهى هذا القول هو عدم الثقة والتصديق بكل دليل عقلي، ولكأن العقل عاجز عن إثبات مجمل العقائد الأساسية، كإثبات وجود الله ونبوة الأنبياء، وغير ذلك. وهو موقف متناسب مع يهودي مثل إسماعيل بن يونس - كما أشار إلى ذلك النص- باعتبار سعي اليهود واجتهادهم لتشكيك المسلمين في صحة عقائدهم وتصوراتهم.

لكن لم يشر ابن حزم هنا إلى تأسيس القول بتكافؤ الأدلة على الإجمال والتشابه في الألفاظ كما أثبت ذلك ابن تيمية، وإنما ربطه بعجز العقل عن ترجيح مذهب على مذهب لتساوي الأدلة في القوة والبيان، مما أدى به إلى نسبة من قال بذلك إلى الجهل فقال في الرد على من قال بتكافؤ الأدلة: "أما الطائفة المتحيرة فقد شهدت على أنفسها بالجهل، وكفت خصومها مؤنتها في ذلك،

---

(١) ابن تيمية. **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج١، ص٢٠٤.

(٢) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط١، مصر: دار الفكر، ١٣١٧ هـ، ج٥، ص١١٩- ١٢٠.

وليس جهل من جهل حجة على علم من علم"[1]. فلو تمكن أولئك من العلم بالأدلة العقلية وشروط صحتها، لتبيّن لهم وجه الصحة أو وجه الخطأ في كل الأدلة التي يسوقها المتكلمون، للاستدلال على نظرياتهم ومذاهبهم.

وبهذا فقد ظل ابن تيمية مرتبطا بأهم الانتقادات التي وجهها السلف لعلم الكلام، وقد أثبت هذا الارتباط بنفسه حين قال: "فالسلف والأئمة، لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ "الجوهر" و"العرض" و"الجسم" وغير ذلك، بل لان المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات، فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات"[2]. فلم يقبل السلف أن يعبر عن العقائد الإسلامية بمصطلحات وألفاظ تحمل من المعاني ما قد تضفي عليها نوعاً من الالتباس والإبهام، بل أكدوا دائما على وجوب التعبير عن العقائد الإسلامية بالمصطلحات الشرعية المتداولة والتي تتضمن دلالات محددة، وهو ما أشار إليه كذلك ابن أبي العز في شرحه للعقيدة الطحاوية بقوله في معرض نقده لعلم الكلام: "هذه الألفاظ تحمل كذا وكذا فإن أرادوا بها ما يوافق خبر الرسول قبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رد، وهذا مثل لفظ "المركب" و"الجسم" و"الجوهر" و"الجهة" و"الحيز" و"العرض" ونحو ذلك، فإن هذه الألفاظ لم تأت في الكتاب والسنة بالمعنى الذي يريده أهل الاصطلاح"[3]، مما يظهر مدى اعتماد ابن تيمية على من سبقه من السلف الذين قرروا الاحتراز من استعمال كل معنى تدل عليه بعض الألفاظ الفلسفية اليونانية للتعبير عن المعتقدات الإسلامية، بل قبلوا منها ما يتوافق ومقتضيات النصوص النقلية.

٥- علاقة الاشتباه والإجمال في لفظ "التوحيد" بنفي الصفات عند المعتزلة:

يعطي ابن تيمية نماذج متعددة لبعض الألفاظ التي اعتمد عليها المتكلمون لتمرير نظرياتهم العقلية، إلا أنه ركز بالخصوص على لفظ "التوحيد" لأهميته في العقيدة الإسلامية، فأثبت

---

(١) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٥، ص٢٤.

(٢) ابن تيمية. **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج١، ص٥٤.

(٣) ابن أبي العز الحنفي. **شرح العقيدة الطحاوية**، ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م، ص١١٠- ١٦١.

الإجمال والاشتراك في المعاني التي يحتملها، ثم بيّن كيف بنى المعتزلة نظريتهم في نفي الصفات - الفاسدة في نظره- على واحد من المعاني التي يحتملها ليوضح كيف يلبسون الحق بالباطل باعتمادهم على الألفاظ المجملة المتشابهة.

أ- التوحيد في اللغة:

يؤكد الجرجاني أن " التوحيد في اللغة: الحكم بأن الشيء واحد، والعلم بأنه واحد"[١]؛ إذ إن وصف الوحدانية أساسي في بناء التوحيد. ولذلك ربط ابن منظور بين التوحيد، والإيمان بالله فقال: " التوحيد الإيمان بالله وحده لا شريك معه"[٢] فأصبح عقيدة إيمانية تثبت تصور الموحد لوجود إلاه واحد لا يشاركه في ملكه وتدبيره للعالم أي مخلوق.

ب- الاشتباه والإجمال في لفظ "التوحيد" عند المتكلمين:

يثبت الجرجاني بعد ذلك تنوع المعاني التي يدل عليها لفظ "التوحيد" عند المتكلمين بقوله: "التوحيد - وفي اصطلاح أهل الحقيقة: تجريد الذات الالهية عن كل ما يتصور في الافهام ويتخيل في الأوهام والأذهان. والتوحيد: ثلاثة أشياء؛ معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة"[٣].

فهناك عندهم للفظ "التوحيد" ثلاثة معان أساسية:

- المعنى الأول: منطلق من قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى: ١١)، بحيث لا يستطيع الإنسان إدراك ماهيته، ولا يمكنه تمثيله بأوصاف وأعراض وخصائص المخلوقات والأكوان، فكل تصور يثبته ذهن الإنسان عن الله لا ينطبق عليه تعالى.
- المعنى الثاني: منطلق من قوله تعالى: ﴿له ملك السموات والأرض﴾ (الزمر: ٤٤)، فالله هو الخالق والرازق وكل شيء يسير في الكون بتدبيره وإرادته؛ إذ هو المتصف بكل صفات الكمال التي يستحيل أن يتصف بها غيره.

---

(١) الجرجاني. التعريفات، ص٧٣.

(٢) ابن منظور. لسان العرب، مادة (وحد).

(٣) الجرجاني. التعريفات، ص٧٣.

- المعنى الثالث: منطلق من قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو﴾ (البقرة: ٢٥٣)، بحيث لا يشاركه ملكه إنس ولا جن ولا ملك، وإليه يرجع الأمر كله وحده.

وقد أكد ابن تيمية نفسه على الاشتراك والإجمال في لفظ التوحيد عند المتكلمين، فقال: "فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر، غايتهم أن يجعلوا التوحيد (ثلاثة أنواع): فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له. وواحد في أفعاله لا شريك له"[1]. فواحد في ذاته متناسق مع المعنى الأول، وواحد في صفاته متطابق مع المعنى الثاني، ثم واحد في أفعاله لا شريك له متطابق مع المعنى الثالث.

ج - علاقة التوحيد بنفي الصفات عند المعتزلة:

يرى ابن تيمية أن المعتزلة يستغلون المعنى الأول للفظ التوحيد، فيبنون عليه نظرية نفي الصفات؛ إذ يقول في معرض الحديث عن توحيدهم: "وهم لا يدخلون في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه، وأدخلوا في ذلك نفي صفاته، فإنهم إذا قالوا: لا قسيم له، ولا جزء له، ولا شبيه له، فهذا اللفظ - وإن كان يراد به معنى صحيح - فإن الله ليس كمثله شيء، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق، ولا يفسد، ولا يستحيل، بل هو أحد صمد، والصمد الذي لا جوف له، وهو السيد الذي كمل سؤدده، فإنهم يدرجون في هذا نفي علوه على خلقه ومباينته ونفي ما ينفونه من صفاته، ويقولون إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركبا منقسما، وأن يكون له شبيه. وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى في لغة العرب التي نزل بها القرآن تركيبا وانقساما ولا تمثيلا"[2]. ذلك أن المعتزلة - كما تمت الإشارة إلى ذلك - ينفون أن يوصف الله بصفات قائمة بذاتها، لأنهم يرون في ذلك تركيبا وتجسيما في الذات الإلهية، وأثبتوا لله صفات سلبية ليؤكدوا على مفهومهم للتوحيد المؤسس على قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾. فلم يفرقوا - حسب ابن تيمية - بين نفي التجسيم والتشبيه عن الذات الإلهية، من جهة، ونفي الصفات من جهة أخرى.

ويريد بذلك ابن تيمية إبراز كيف يشتمل توحيد المعتزلة على حق وباطل، خاصة أنه قد أشار من قبل، إلى أن من أهم سلبيات استعمال الألفاظ المجملة المتشابهة تلبيس الحق بالباطل. فوجه الحق في توحيدهم هو تأكيدهم على وحدانية الله ونفي أن يشاركه أحد في ملكه، وهو ما استدل عليه القاضي عبد الجبار المعتزلي بدليل التمانع حين قال: "لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن

---

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج٣، ص٩٧- ٩٨.

(٢) ابن تيمية. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج١، ص١٧٦.

يكون مثلا له، لأن القدم صفة من صفات النفس (الذات)، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس (صفات الذات). وإذا كان كذلك، والقديم تعالى قادر لذاته، وجب أن يكون الثاني أيضا قادراً لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع، وذلك يوجب ما ذكرناه.

وإذا ثبت هذا، فلو قدر وقوع التمانع بينهما، بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه – لكان لا يخلو: إما أن يحصل مرادهما، وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين، أو لا يحصل مرادهما، وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادرا لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فمن حصل مراده فهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع. والممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة، والقادر بالقدرة لا يكون الا جسما. وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسما"[1]. وبناء على قول القاضي عبد الجبار فتوازن العالم وحفظ سيره من الخلل والفساد مرهون بوجود إله واحد قادر تنفذ إرادته كيف ما شاء، والقديم وحده الموصوف بكل صفات الكمال الذي لا نهاية ولا حد لقدرته. فلو قدر وجود إلهين للعالم قديمين قادرين وأراد أحدهما فعل شيء من الأشياء، بينما أراد الآخر فعل ضد ذلك، للزم وقوع التمانع؛ إذ هناك حالتان اثنتان لنفاذ أمرهما:

١- أن ينفذ أمرهما معا، وهذا مستحيل باعتبار امتناع الضدين، وهو طعن في قدرتهما التي يفترض أن تكون لا راد ولا نهاية لها.
٢- أن ينفد أمر واحد منهما ويتخلف الآخر، فينسب من تخلف أمره إلى العجز وهو كذلك قدح في ألوهيته وقدرته.

فيتأكد بذلك لزوم وجوب اله واحد للعالم لا يشاركه في ملكه أحد.

ووجه الحق في توحيد المعتزلة - حسب نص ابن تيمية السابق- هو نفيهم التجسيم والتشبيه عن الله، بنفي أن يشاركه أحد في صفة من صفاته، أو أن تقاس ذاته بالمقاييس المادية الملموسة، فقط أثبت أبو الحسين الخياط[2] أن أبا الهذيل العلاف ينفي التشبيه والتجسيم عن الله

---

(١) القاضي عبد الجبار. شرح الاصول الخمسة، ص٢٧٨.

(٢) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ابو الحسين الخياط شيخ المعتزلة ببغداد، تنسب اليه فرقة الخياطية توفي نحو سنة ٣٠٠ هـ، من تصانيفه الاستدلال، الانتصار، نقض الحكمة، انظر الاعلام، ج٤، ص١٢٢، معجم المؤلفين، ج٥، ص٢١٣.

بقوله: "أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه، ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد، وإنه ليس كمثله شيء"[1]؛ إذ كل تصور يتصوره المخلوق عن ذات الله تعالى لا ينطبق عليه.

وأما وجه الباطل في توحيد المعتزلة - حسب نص ابن تيمية السابق كذلك- فهو ربطهم بينه وبين نفي الصفات، لأن الموحد عندهم هو من ينفي أن يوصف الله بصفات قائمة بنفسها، فقد أكد الشهرستاني أن "الذي يعم طائفة من المعتزلة من الاعتقاد: القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف لذاته ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة "[2]، وذلك احترازا منهم من السقوط في التركيب في الذات الإلهية ونسبة القدم إلى غيرها، حتى ولو كانت صفاتها.

فهذا مفهوم التوحيد الذي يرفضه ابن تيمية وينكره لأنه لا يتوافق عنده مع مفهوم التوحيد في اللغة ومفهوم التوحيد عند السلف الذي يبرزه بقوله: "...فأما الأول وهو التوحيد في الصفات" فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله: نفيا وإثباتا، فيثبت لله ما أثبته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه. وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل"[3]؛ إذ لا يصح عند السلف نفي صفات أثبتتها النصوص القرآنية والحديثية، احترازا من عدم السقوط في التعطيل، كما لا يصح عندهم وصف الذات الإلهية بصفات تضفي نوعا من التجسيم عليها، أو توحي بمماثلتها لصفات المخلوقات.

فلفظ "التوحيد" الذي يستعمله المعتزلة، هو عند ابن تيمية لفظ مجمل، يخدعون الناس بمعناه الصحيح، ويوهمونهم بأنهم أهل التوحيد ليكسبوا ثقتهم، ويعتقدوا معتقدهم، بالرغم من كونهم في الحقيقة يدخلون في توحيدهم عقيدة نفي الصفات التي ينكرها ابن تيمية إنكارا شديدا، حتى إن ابن القيم متابعة لشيخه ابن تيمية انتقد سوء توجيههم للتوحيد بقوله: "...وسموا التوحيد الذي بعث الله به رسله: "تركيبا وتجسيما وتشبيها، وجعلوا هذه الألقاب

---

(١) الخياط، ابو الحسين. **الانتصار**، طبعة١٩٥٧م، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص١٥.

(٢) الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج١، ص٤٣- ٤٤.

(٣) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج٣، ص٣.

لهم سهاما وسلاحا يقاتلون به أهله"[1]. تأكيداً منه على رفضه لمفهوم التوحيد الأخير عند المعتزلة.

خاتمة :

إذن، يمكن التأكيد أن ابن تيمية قد رفض استعمال الألفاظ المجملة المتشابهة دون تحديد معناها المراد المطلوب، رغبة منه في توجيه النصوص التوجيه السليم وفهمها فهما صحيحا. وبذلك ندرك كذلك لماذا عمد بنفسه لتحديد مدلولات، الألفاظ والمصطلحات التي كان يستعملها وهو ما أشار إليه الأستاذ خليل هراس بقوله : "كذلك كان ابن تيمية يعني اشد العناية بتحديد الألفاظ وتعيين مدلولاتها حتى لا يقع فيها اشتباه أو لبس"[2] لأن في ذلك سداً لباب الجدالات والنزاعات السفسطائية التي تؤدي إلى التفرقة والاختلاف بين الفرقاء.

---

(١) الموصلي، محمد بن علي. **مختصر الصواعق المرسلة**، ص١٠٧.

(٢) الهراس، محمد خليل. **ابن تيمية السلفي**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م، ص٥٩.

الخاتمة




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الخاتمة

تضمن هذا الكتاب بحوثاً نوعية، وجدنا فيها إسهاماً في الكشف عن مرحلة مهمة من مراحل تطور الفكر الإسلامي؛ إذ هي مقاربة لفهم مناهج الإصلاح واستيعابها، واستخلاص علاقتها بظروف الزمان والمكان، وبطبيعة التحديات التي تواجه الأمة في العصور المتلاحقة، وبيان مدى انعكاس ذلك كله على مسيرة الجهود الإصلاحية المعاصرة.

وقد مثّل شيخ الإسلام ابن تيمية حلقة مهمة في حركة الجهود الإصلاحية، ما زالت حتى وقتنا الحاضر، تنافح عن مبادئها أمام أفكار واجتهادات أخرى، أثارت الكثير من التساؤلات عن مدى نجاح تجربة الإصلاح الفكري والعقدي والسياسي عند ابن تيمية، وقدرة مدرسته وتعاليمه على مسايرة الواقع والتعامل معه.

وما من شك أن شخصية ابن تيمية وما حققه من إنجازات، وما تركه من تأثير على الساحة الفكرية الإسلامية، جديرة أن تكون موضع الدراسة والتأمل والاعتبار، ولاسيّما أن الاهتمام بابن تيمية قد ركز على جوانب محدودة من إسهاماته، بينما بقي العديد من هذه الجوانب خارج دائرة الاهتمام.

ومن هنا فإننا نأمل أن يكون للأبحاث التي ضمّها هذا الكتاب، دور كبير في توجيه الضوء على تلك الجوانب التي لم تنل العناية الكافية من شخصية ابن تيمية، مع محاولة جادّة لتجنب التكرار، وتجاوز الاقتصار على الدفاع والإطراء، والتركيز على وجوه التميّز والإبداع، ووجوه النقص والقصور التي أعاقت تحقيق أهدافه الإصلاحية. كما حاولت أوراق هذا الكتاب أن تبني صورة متكاملة عن مشروع ابن تيمية الإصلاحي، من خلال قراءة متأنية حاولت الالتزام بالأمانة والموضوعية، وفتح آفاق جديدة في فهم واقع الأمة، إبان عهد ابن تيمية، واستجابته لذلك الواقع، وانعكاسات ذلك على مسيرة الفكر الإسلامي حاضراً ومستقبلاً.

وجاءت محاور هذا الكتاب، لتبين للقراء مدى استيعاب ابن تيمية للماضي، وقدرته على التعامل مع الواقع، واستشرافه للمستقبل، فكان هنالك حديث عن ظروف نشأته وطبيعة عصره، من أجل التعرف على خصائص العصر الذي عاش فيه ابن تيمية، وطبيعة الظروف والوقائع والأحداث التي عايشها، والشخصيات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تعامل معها أو تأثر بها، والتوجهات الفكرية والمذهبية والعقائدية التي كانت سائدة في عصره، وانعكاسات ذلك كله على تكوينه الفكري وبرنامجه الإصلاحي.

وكان لا بد من التعرف على شخصية ابن تيمية، ومقوماتها النفسية والعقلية والعوامل المؤثرة فيها، وسماتها البارزة، والطاقة النفسية التي كانت تدفعها للعمل والإنتاج دون كلل في سبيل ما تصبو إليه، ومن خلالها يمكن تفسير بعض آرائه ومواقفه الحياتية والمعرفية، وما تعرض له من محن.

وقد استطاع ابن تيمية بمرجعيته الفكرية التي كونها لنفسه، أن يصوغ نظرية متكاملة في المعرفة، مبنية على استيعاب واضح للواقع، انطلاقاً من فهم دقيق للكتاب والسنة، وتواشج قائم بين المعرفة النازلة والمعرفة الصاعدة؛ أي بين معرفة الوحي الممثلة في القرآن الكريم، والمعرفة الناتجة عن تفكر وتدبر وتعقل واستنتاج. ولعل هذا التشكيل لنظرية المعرفة، أسفر عن طبيعة اليقين الذي اعتقده من الناحية العقلية والنقلية، وطريقة وصوله إليه، وتحديد الأصول التي سندته، والعناصر والآليات التي ركن إليها في الوصول إلى ذلك اليقين، ونقاط الالتقاء أو الاختلاف في ذلك كله مع غيره من المفكرين.

وهو في تعامله مع القرآن الكريم والسنة النبوية، ومحاولاته المتواترة في التوفيق بين النقل والعقل، اتبع منهجية بنّاءة، أماطت هذه اللثام عن مفهوم متميز للسلفية، يستوعب المسيرة العملية للإسلام، منذ عهد النبوة والسلف الصالح، وحتى العصر الذي عاش فيه.

وأوضحت أوراق هذا الكتاب كذلك، أن فكر ابن تيمية يحتاج إلى دراسة أعمق، بعيدة عن العاطفة والحكم المسبق، وفهم أعمق لمقاصد ابن تيمية، آخذين بعين الاعتبار السياق التاريخي والمعرفي لأفكاره، ومدى اتساقها مع واقعها وديمومتها حتى وقتنا الحاضر. ولكي يتضح فكر ابن تيمية وتجلياته في مسيرة الإصلاح، لا بد أن تُستكمل الدراسات حول بعض أفكار ابن تيمية، لاسيما التربوية منها، من خلال تحليل إسهامات ابن تيمية في تحقيق التربية العقلية والنفسية والاجتماعية للإنسان الصالح، وبيان الآثار التربوية السلبية للمدارس الفقهية والصوفية والفلسفية التي كانت تسود عصره، وملاحظة غياب موقع الطفل في الفكر التربوي لابن تيمية.

وفي الختام نأمل أن تتكرر مثل هذه النشاطات العليمة المشتركة، التي تتناول جهود الإصلاح وتجاربه. وإذا كان تنظيم الندوة قد حقق للمشاركين فيها فائدة العرض والمناقشة والتعارف والتحاور، فإننا نأمل أن يكون نشر هذه المداولات، توثيقاً لجهد علمي مُقدّر، وتعميماً للفائدة وخدمة للأجيال.

المحرران